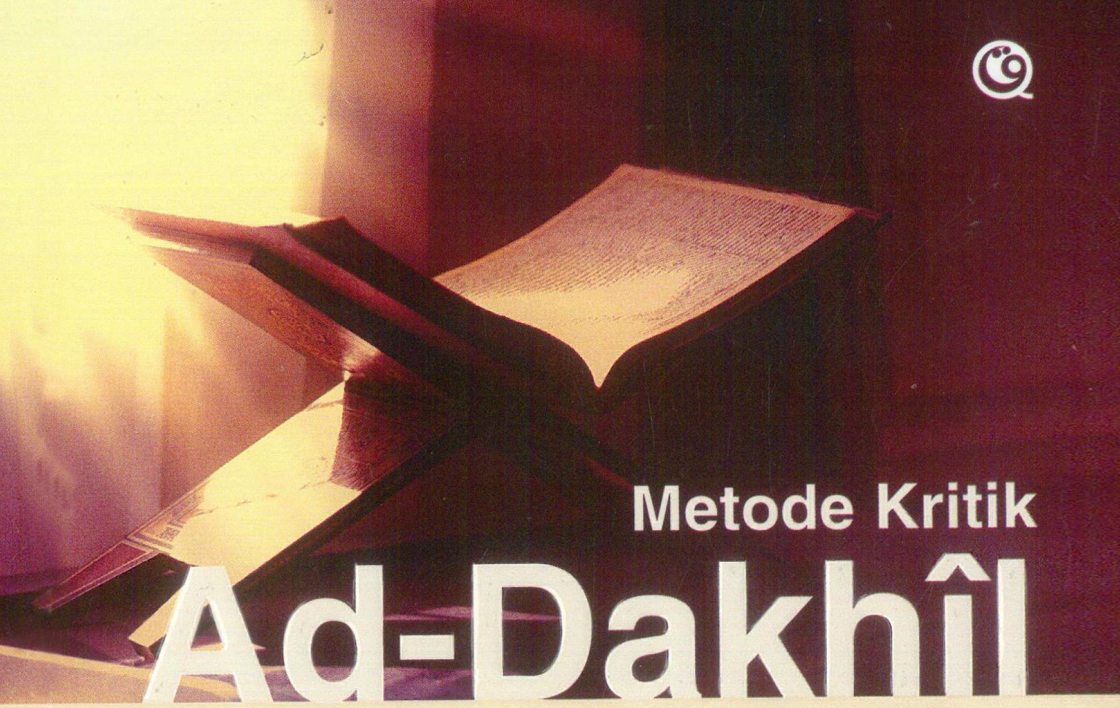


Metode Kritik

Ad-Dakhîl fit-Tafsîr

Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an

Dr. Muhammad Ulinnuha

INSTITUT ILMU AL-QUR'AN
IIQ

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

Sangat penting dibaca oleh para peminat studi Qur'an dan Tafsir untuk memperkaya wawasan tentang *ad-dakhîl fît tafsîr*, sebab teori ini dapat dijadikan basis teori kritik tafsir—terutama kritik sumber—sehingga pembaca bisa membedakan mana penafsiran yang autentik dan mana yang telah terkontaminasi. Selamat Membaca.

Dr. H. Abdul Mustaqim, Ketua Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir FUPI UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Menjamurnya karya tafsir Al-Qur'an menunjukkan dunia-keilmuan tafsir dinamis dan terus berkembang (*lā naḍaj wa lā iḥtaraq*), tetapi juga membuatnya kian bebas dan terbuka. Bagi ulama arus utama, tak sedikit karya tafsir yang dianggap melampaui batas kewajaran. Salah satunya, tampak pada merembesnya elemen yang tidak valid dalam tafsir atau *ad-dakhîl fît tafsîr*. Ulama tafsir akhir abad ke-20 kemudian menyusun metode kritik atas elemen *al-dakhîl*.

Inilah salah satu kajian pertama yang memperkenalkan metode kritik tafsir *al-dakhîl* tersebut di Indonesia. Sebuah kajian yang memperluas cakrawala tafsir dan belum banyak disentuh pengkaji tafsir dalam menganalisis karya tafsir Indonesia. Selamat menjelajah!

Dr. Jajang A. Rohmana, dosen UIN Sunan Gunung Djati Bandung

Tanpa bantuan tafsir, Al-Qur'an memang hanya berupa teks-teks bisu. Lewat pisau tafsirlah teks berbicara. Tapi, tidak semua pisau tafsir itu layak digunakan untuk membedah pesan dan makna yang dikandung teks. Kita perlu pisau yang benar-benar pisau; pisau dengan bahan berkualitas, tidak tumpul, juga tidak berkarat. Buku ini dengan jeli menunjukkan mana pisau berbahan bagus, tajam serta tidak berkarat, dan mana pisau "KW", tumpul serta berkarat. Yang terakhir ini disebut *ad-Dakhîl* di dunia tafsir.

Dr. Abad Badruzaman, Wakil Rektor III IAIN Tulungagung dan Penulis *Dialektika Langit dan Bumi*

Buku istimewa ini menyadarkan betapa kita perlu kehati-hatian dalam menerima informasi dan data di dalam kitab-kitab tafsir. Faktor subjektivitas sang mufasir tetap dominan di berbagai karyanya. Penulis menyajikan fakta dan bukti bahwa dalam beberapa kasus penafsiran, objektivitas para mufassir layak dipertanyakan... Buku yang sangat bermanfaat.

Dr. KH. M. Afifuddin Dimyathi, Pengasuh PP. Darul Ulum Jombang, Penulis *al-Syâmil fî Balâghatil Qur'ân*

Tafsir Al-Qur'an adalah suatu jalan dalam memahami pesan-pesan Tuhan. Dengan demikian, para penafsir Al-Qur'an memiliki tugas mulia. Tetapi, sadar atau pun tidak, dalam menjalani tugas mulia ini, seringkali mereka terjebak pada pra-pemahaman yang mengungkung kesadarannya. Pra-pemahaman itu tak ada kaitannya dengan Al-Qur'an dan bahkan, bisa jadi, bertolak belakang dengan pesan Al-Qur'an. Melalui buku ini, Muhammad Ulinnuha berhasil membedah keterjebakan itu dengan cara menganalisis dan mengeksplorasi hasil-hasil temuan Abd al-Wahhab Fayed. Ulin memberikan catatan penting dan kritis terhadap temuan Fayed tersebut sekaligus memperkayanya. Buku ini penting dibaca bagi peminat studi Al-Qur'an, khususnya di bidang kajian kritik tafsir infiltratif.

Dr. Islah Gusmian, Dosen di Fakultas Ushuluddin dan Dakwah IAIN Surakarta

Banyak kalangan menganggap kitab-kitab tafsir yang ada merupakan karya yang sudah jadi, tidak bisa ditinjau ulang. Padahal, sebagai karya manusia, kitab-kitab itu bisa ditelaah ulang dan dikritisi. Kenyataannya ada banyak informasi dalam kitab itu yang kredibilitas dan validitasnya masih dipertanyakan bahkan tidak layak untuk dikonsumsi. Ada rasa ketakutan untuk mengkritisi kitab-kitab tafsir tersebut karena enggan atau ketidakmampuan ilmiahnya. Buku yang ditulis oleh al-Akh al-Fadhil Dr. Ulinnuha adalah buah karya yang cukup menarik. Penulis mencoba mengkritisi sebagian konten kitab-kitab tafsir yang berupa *ad-dakhîl* (infiltrasi dalam penafsiran). Sebagai seorang akademisi jebolan pesantren, Dr. Ulinnuha menyuguhkan tulisan yang bermutu, bermanfaat bagi pemerhati dan komunitas tafsir, mahasantri, mahasiswa jurusan tafsir, kalangan akademisi dan masyarakat terpelajar pada umumnya. Semoga menjadi amal jariyah bagi penulisnya.

Dr. Ahsin Sakho Muhammad, Pengasuh PP DAR AL QUR'AN, Arjawinangun, Cirebon

Metode Kritik
Ad-Dakhîl fit-Tafsîr

Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an

Dr. Muhammad Ulinnuha

Qaf
asyik dan mendidik

© 2019, Muhammad Ulinnuha

Metode Kritik Ad-Dakhil fit-Tafsir:
Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an, karya Muhammad Ulinnuha,
Penerbit QAF, Jakarta: 2019

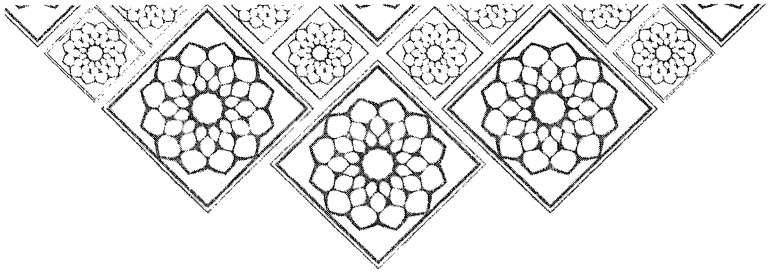
Hak cipta dilindungi undang-undang
Dilarang mereproduksi atau memperbanyak
seluruh maupun sebagian dari buku ini dalam bentuk
atau cara apa pun tanpa izin tertulis dari penerbit

Penyunting: Qamaruddin SF
Penata isi: Nur Aly
Perancang sampul: AM Wantoro
Foto sampul: Leila Ablyazova/shutterstock.com

PT Qaf Media Kreativa
Jl. Kebagusan II, No. 9, Pasar Minggu, Jakarta Selatan, 12520
http://qafmedia.co
info@qafmedia.co
+62 21 7819284
+62877 7754 6528

Cetakan I, Februari 2019

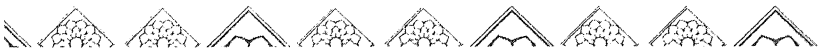
ISBN: 978-602-5547-39-3



PENGANTAR

Dalam menafsirkan Al-Qur'an, seorang mufasir kerap tersandera oleh pra-pemahaman dan latar-belakang keilmuan serta ideologinya. Akibatnya, ia tidak mampu "membunyikan" Al-Qur'an secara objektif. Ketika objektivitas penafsiran tergadaikan maka hasil penafsirannya akan jauh panggang dari api. Walhasil, Al-Qur'an tidak lagi dapat "berbicara" tentang dirinya, tapi justru semakin menjauh dari pesan-pesan universalnya.

Keadaan itu semakin memprihatinkan ketika ditemukan fakta bahwa di dalam kitab-kitab tafsir terdapat sejumlah sumber data penafsiran yang tidak dapat dipertanggungjawabkan keabsahannya, semacam riwayat isra'iliyat, hadis palsu, dan pendapat para pendahulu yang tak jelas asal-usulnya. Inilah yang kemudian dikenal dengan istilah *ad-dakhīl fi at-tafsīr* (infiltrasi penafsiran).



Secara sederhana, *ad-dakhīl* dapat dipahami sebagai sebuah data yang tidak ada sangkut pautnya dengan tafsir Al-Qur'an, hanya saja dimasukkan—secara sengaja atau tidak—ke dalam kitab tafsir sehingga bagi pembaca (terutama awam) data tersebut dianggap sebagai bagian dari tafsir Al-Qur'an, padahal sejatinya tidak. Karena itu, kemudian muncul keprihatinan dari sebagian ilmuwan Al-Qur'an.

Di antara ilmuwan Al-Qur'an yang berhasil menulis karya akademik di bidang ini adalah Abd al-Wahhāb Fāyed (1936–1999). Melalui sebuah penelitian mendalam, pakar jebolan Universitas Al-Azhar ini akhirnya berhasil menulis kitab bertajuk *ad-Dakhīl fi Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*.

Buku di tangan pembaca ini akan mengetengahkan gagasan kritis Fayed dalam karya tersebut dengan memberikan catatan-catatan analitik sebagai bahan pengayaan dan pendalaman. Secara umum, karya ini berisi metode kritik tafsir infiltratif (*al-dakhil*) gagasan Fāyed dan prosedur aplikatifnya.

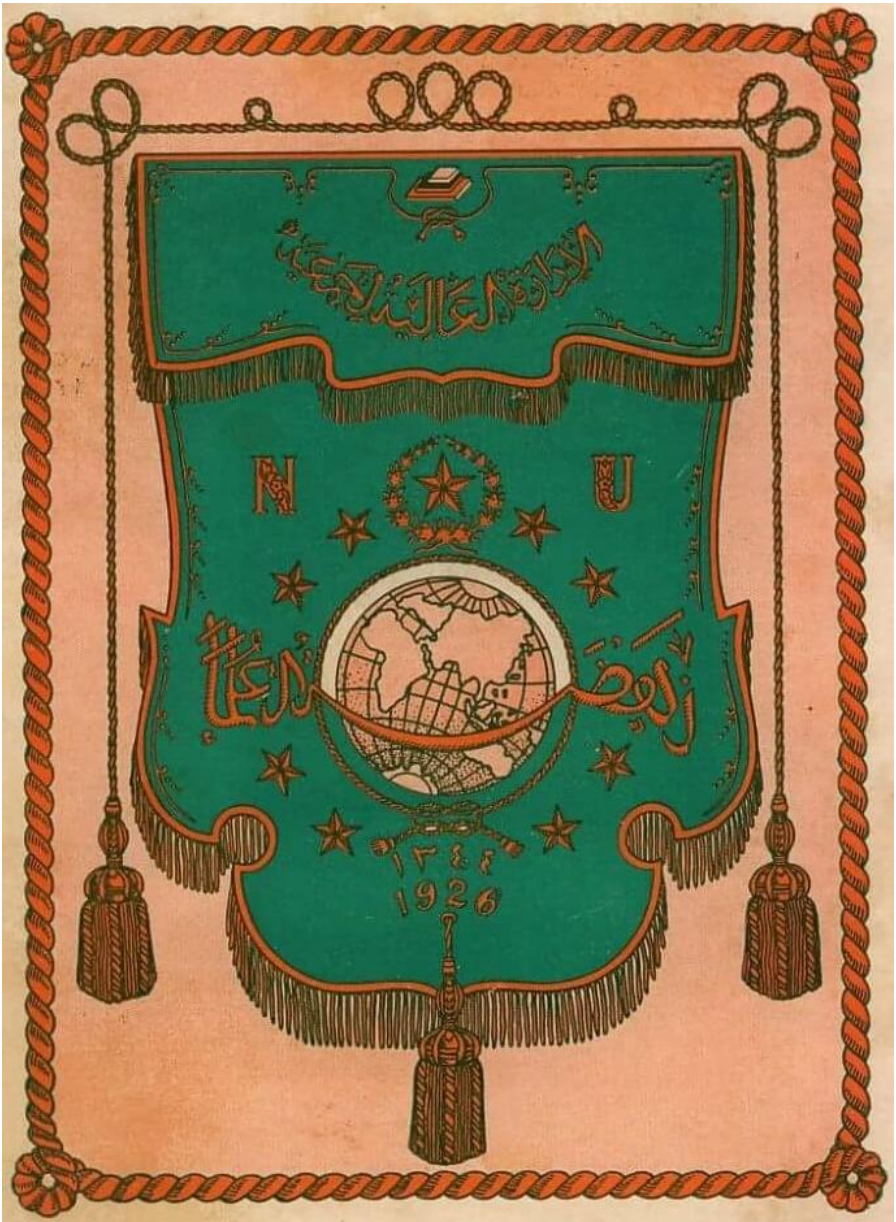
Penulisan buku ini tentu tidak lepas dari bantuan dan kontribusi banyak pihak. Untuk itu, sudah selayaknya penulis menyampaikan apresiasi dan terima kasih yang setinggi-tingginya kepada semua pihak yang telah turut membantu penyelesaian

buku ini, secara moril maupun materil, langsung maupun tidak langsung. *Wabilkhusus*, kepada kedua orangtua, istri dan anak-anakku tercinta. Juga kepada guru-guruku di pesantren dan para kolega di IIQ Jakarta yang tak mungkin disebutkan satu per satu. Tak lupa kepada Penerbit QAF yang bersedia menerbitkan karya sederhana ini sehingga bisa dinikmati sebanyak mungkin pembaca di Tanah Air. *Jazakumullah.*

Semoga buku ini dapat mengisi kekosongan referensi mata kuliah *ad-dakhīl* yang diajarkan di perguruan tinggi keagamaan Islam. Juga bermanfaat bagi para peneliti dan peminat kajian kritik tafsir Al-Qur'an.

Ciputat, 23 November 2018

Penulis



Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Ridwan, Bubutan Surabaya th. 1926.

TRANSLITERASI

Konsonan

Arab	Latin
ا	
ب	b
ت	t
ث	ṡ
ج	j
ح	ḥ
خ	kh
د	d
ذ	ż
ر	r

Arab	Latin
ز	z
س	s
ش	sy
ص	ṣ
ض	ḍ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	‘
غ	gh
ف	f

Arab	Latin
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
و	w
ه	h
ء	’
ي	y

Vokal Pendek

ـَـ = a كَتَبَ kataba

ـِـ = i سُئِلَ su’ila

ـُـ = u يَذْهَبُ yażhabu

Vokal Panjang

ـَا = ā قَالَ qāla

ـِي = ī قِيْلَ qīla

ـُو = ū يَقُوْلُ yaqūlu

Diftong

أَيْ = ay كَيْفَ kayfa

أَوْ = aw حَوْلَ ḥawla

إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون
جمعية القراء والحفاظ نهضة الإسلام

ISI BUKU

Pengantar—5

Transliterasi—9

Potret Kitab *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*—13

A. Profil Penulis *al-Dakhīl*—13

B. Identifikasi Buku *al-Dakhīl*—18

1. Materi dan Sistematika Penyajian—18
2. Latar Penulisan—25
3. Sumber Rujukan—29
4. Metode, Pendekatan, dan Ideologi Buku—36

Sejarah Perkembangan *al-Dakhīl*—43

A. Antara Autentisitas dan Infiltrasi Penafsiran—44

B. Perkembangan, Motif, dan Bentuk *al-Dakhīl*—54

1. Sejarah Kemunculan—54
2. Faktor Perkembangan *al-Dakhīl*—62
3. Klasifikasi *al-Dakhīl*—75

Basis dan Sumber Autentik Tafsir—79

1. Al-Qur'an—81
2. Sunnah Nabi saw.—87
3. Pendapat Sahabat dan Tabi'in—99
4. Bahasa Arab—114
5. Ijtihad (Ra'y/Rasio/Akal)—119

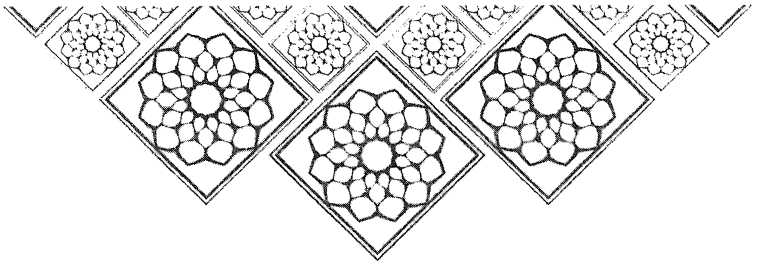
Prosedur dan Penerapan Kritik Tafsir Infiltratif (*al-Dakhīl*)—130

1. Kritik terhadap Isrā'īlīyāt—131
2. Kritik terhadap tafsir yang bersumber dari hadis *mauḍū'*—145
3. Kritik terhadap tafsir linguistik—153
4. Kritik terhadap Tafsir Bāṭinīyah—167
5. Kritik terhadap Tafsir Sufistik—174
6. Kritik terhadap Tafsir Bahā'īyah—181
7. Kritik terhadap Tafsir Qadyānīyah—186

Daftar Pustaka—195

Indeks—209

Tentang Penulis—213



1

POTRET KITAB *AL-DAKHĪL FĪ TAFSĪR AL-QUR'ĀN AL-KARĪM*

Apa isi buku *al-dakhīl* karya Abdul Wahab Fāyed (1355–1420 H/1936–1999 M), sang pelopor kritik tafsir infiltratif (*ad-dakhīl fī at-tafsīr*)? Mulamula bab ini akan memotret profil sang penulis, kemudian membedah materi dan sistematika pembahasan, latar penulisan, rujukan, metode, pendekatan, dan ideologi buku tersebut.

A. Profil Penulis *al-Dakhīl*

Penulis *al-Dakhīl fi Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* adalah 'Abd al-Wahhāb 'Abd al-Wahhāb Mabrūk Fāyed

(1355–1420 H/1936–1999 M).[1] Ia adalah seorang tokoh, pemikir, penyair dan aktivis Islam yang mengabdikan dirinya untuk kebangkitan Islam di Mesir. Fāyed adalah seorang sastrawan, intelektual sekaligus revivalis Islam yang hidup pada masa Pemerintahan Presiden Gamāl 'Abd al-Nāṣir (1918–1970 M). Ia dilahirkan di desa Damnakah,[2]

---

[1] Nama lengkapnya 'Abd al-Wahhāb 'Abd al-Wahhāb Mabrūk Fāyed, dilahirkan di desa Damnakah, Dasouq, Delta Mesir pada 1355 H/1936 M dan meninggal di Kota Kairo tahun 1420 H/1999 M. Menghafal Al-Qur'an di sebuah *Kuttāb* (semacam pesantren) di kampungnya, kemudian belajar di Madrasah Keagamaan al-Dasouq hingga lulus SLTA. Lalu melanjutkan studi ke Fakultas Ushuluddin Universitas Al-Azhar; S-1 lulus tahun 1963, S2 tahun 1967, dan S3 tahun 1971. Karier intelektualnya semakin naik, ia pun dipercaya sebagai Dekan Fak. Ushuluddin, kemudian menjadi Korps Universitas Al-Azhar hingga diangkat menjadi Guru Besar pada 1981. Selain di Universitas Al-Azhar Mesir, Fāyed juga menjadi dosen luar biasa di beberapa universitas antara lain: Universitas Benghazi, Libya (1973–1977), Universitas Ummu Durman, Sudan (1981), Universitas Ummul Qurā, Mekah (1981–1999). Kepiawaian dan dedikasinya di bidang keilmuan Islam dan sastra membuatnya memperoleh penghargaan "Kemerdekaan Intelektual" (*'Īd al-'Ilm*) dari Presiden Gamal Abd al-Nasser pada 1963.

[2] Damnakah (دمنكة) atau Duminika (دمينكا) adalah desa di kecamatan Kafr Majr (كفر مجر) kabupaten Dasouq (دسوق) Provinsi Kafr al-Syaikh (كفر الشيخ) Republik Arab Mesir. Desa Damnakah pertama kali didirikan pada era kekuasaan

Dasouq (Delta Mesir) tahun 1936 M dan meninggal di kota Kairo tahun 1999 M. Kompleksitas masa ketika ia hidup mendorong Fāyed berjuang tidak hanya dengan pena tetapi juga dengan sebuah gerakan. Selain aktif sebagai pengajar di Universitas Al-Azhar, ia juga terjun dalam gerakan Ikhwanul Muslimin, Anṣār al-Sunnah, Perkumpulan Penyair Arab, Ikatan Sastrawan Modern, Majma' Fiqh Mekah dan masih banyak lagi.

Perjuangannya melalui pena melahirkan karya-karya besar baik dalam bidang tafsir, fiqih maupun sastra. Karya-karya tersebut antara lain *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Kritik Infiltrasi Penafsiran Al-Qur'an), *Dirāsāt fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*

Romawi dengan nama Duminika (دمينكا) yang berarti hari Ahad. Yāqūt al-Ḥamawi dalam *Mu'jam al-Buldan* mengatakan bahwa Duminikah adalah sebuah perkampungan yang terletak di sebelah barat Sungai Nil tepatnya sebelah barat Delta Mesir. Menurut data sensus penduduk 2006, desa Damnakah berpenduduk 8.005 orang dengan rincian 4.157 laki-laki dan 3.848 perempuan. Lihat Muhammad Ramzi, *al-Qāmūs al-Jughrafī li al-Bilād al-Maṣrīyah* (Kairo: al-Hai'ah al-Maṣrīyah li al-Kitāb, 1994), Juz II, 47; Syihāb al-Dīn Abū 'Abdillah Yāqūt ibn 'Abdillah al-Ḥamawī, *Mu'jam al-Buldān* (Kairo: Maṭba'ah al-Sa'ādah, 1906), Jilid V; Pusat Sensus Penduduk Mesir (al-Jihaz al-Masri al-Markazi li al-Iḥṣā'), *al-Bayānāt al-Sukkānīyah li Madīnah aw Qaryah Ḥasba Taqdīrāt al-Sukkān 2006*.

(Studi tentang Tafsir Al-Qur'an), *Manhaj Ibn 'Aṭīyah fī al-Tafsīr* (Metode Penafsiran Ibn 'Aṭiyah), *Zād al-Ṭālib fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓim* (Bekal bagi Pelajar Tafsir Al-Qur'an), *Muḥāḍarāt fī al-Tafsīr* (Materi Ceramah Tafsir), *Mabāḥiṡ fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Beberapa Topik Kajian Tafsir Al-Qur'an) dan *'Ulūm al-Qur'ān al-Karīm* (Ilmu-ilmu Al-Qur'an).[3]

Di samping itu, Fāyed juga memiliki karya dalam bentuk rekaman khutbah dan ceramah tafsir Al-Qur'an. Proyek rekaman tafsir Al-Qur'an yang bertajuk *al-Tafsīr al-Mauḍū'ī li al-Qur'ān al-Karīm* (Tafsir Tematik Al-Qur'an) dikerjakan selama 5 tahun dan disiarkan melalui radio "Al-Qur'ān al-Karīm" dari Mekah. Dalam bidang sastra, Fāyed juga meninggalkan beberapa karya monumental, antara lain; *Alḥān al-Syi'r* (Beberapa Kesalahan Puisi), *al-Hamzīyah al-Nabawīyah* (Pujian Kenabian), *Hilāl al-Muḥarram* (Hilal Bulan Muharam), *Ṣayḥat Muwāṭin* (Teriakan Rakyat), *Ma'a Abī al-Hawl* (Bersama Sphink), *Liṣ al-Qaryah* (Pencuri Kampung), dan masih banyak lagi.[4]

---

[3] Lihat 'Abd al-Wahhāb 'Abd al-Wahhāb Fāyed (selanjutnya disebut Fāyed), *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Maṭba'ah al-Ḥaḍārah al-'Arabīyah, 1980), Jilid II, 237.

[4] Lihat Harian *al-Akhbār* (Kairo: 1 Oktober 1999); Wawancara Maḥmūd Khalīl bersama salah satu putra Fāyed dan

Dari sisi pergerakan dan wacana intelektual, Fāyed memiliki andil cukup besar terutama dalam konteks perintisan tradisi kritisisme baik kepada pemerintah maupun wacana keagamaan. Melalui tulisan, puisi, dan ceramah-ceramahnya, ia menyampaikan kritikan, sindiran, dan sentilan kepada kebijakan pemerintah maupun wacana keagamaan yang sedang berkembang. Dalam konteks penafsiran, Fāyed sangat geram dengan munculnya beragam penafsiran sektarian yang sangat subjektif dan hanya berdasarkan kemauan ideologi mufasir, tanpa mengindahkan variabel-variabel penafsiran yang ada.

Dalam kondisi perjuangan intelektual inilah buku *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* lahir. Buku ini terdiri dari dua juz; juz I diterbitkan pada 19 Februari 1978 M/12 Rabī' al-Awwal 1398 H, sementara juz II diterbitkan pada 21 November 1980 M/13 Muḥarram 1401 H.[5]

Ṣābir 'Abd al-Daym di Kairo tahun 2003; lihat pula pada 'Abd al-Wahhāb Fāyed dalam *Mu'jam al-Bābaṭīn li Syu'arā' al-'Arabīyah fi al-Qarnayn al-Tāsi' al-'Asyar wa al-'Isyrīn*, http: // www.almoajam.org/poet_details.php?id=4548 (diakses pada tanggal 15 Januari 2012).

[5] Sesungguhnya Fāyed berkeinginan kuat untuk melengkapi buku *al-Dakhīl* ini menjadi tiga jilid. Namun sampai ajal

B. Identifikasi Buku *al-Dakhīl*

1. Materi dan Sistematika Penyajian

Buku ini terdiri dari dua jilid. Jilid pertama terdiri dari 180 halaman dan edisi perdananya dicetak oleh Maṭba'ah Ḥassān Kairo Mesir pada tahun 1978 M/1398 H. Sementara jilid kedua terdiri dari 238 halaman dan dicetak pertama kali oleh Maṭba'ah al-Ḥaḍārah al-'Arabīyah Kairo Mesir pada tahun 1980 M/1401 H.

Jilid pertama, diawali dengan kata persembahan (*al-ihdā'*) yang secara khusus disampaikan Fāyed kepada almarhum sang ayahanda. Terlihat secara jelas kekaguman Fāyed kepada sang ayah. Setidaknya ada empat hal yang membuatnya kagum terhadap sang ayah sehingga ia patut mendapat persembahan karya ini, yaitu; jerih payah sang ayah untuk mendidik dan mengajarinya, perjuangan sang ayah dalam bidang pendidikan dan pengajaran, keikhlasan sang ayah untuk menghibahkan dan mengerahkan anak-anaknya kepada Al-Azhar, konsistensinya dalam

---

menjemput, cita-cita untuk menuliskan jilid ke-3 itu belum tercapai. Padahal dalam bagian penutup juz 2 terlihat jelas ungkapan Fāyed tentang niatnya untuk meneruskan proyek kritik penafsiran ini menjadi tiga jilid. Lihat Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid II, 234.

mempelajari, membaca dan menghafal Al-Qur'an sampai ia meninggal di saat sedang membaca Al-Qur'an.[6] Apa yang dilakukan Fāyed merupakan sebentuk rasa terima kasih dan kesadaran yang mendalam tentang jasa dan peran orangtua.

Kemudian dilanjutkan dengan pendahuluan, dan uraian-uraian bab. Pada jilid ini ada tiga bab yang dijelaskannya. Bab pertama bertajuk *al-Maṣādir al-Aṣīlah li al-Tafsīr* (sumber-sumber pokok penafsiran [Al-Qur'an]), bab kedua membahas tentang *al-Dakhīl fī al-Tafsīr* (infiltrasi dalam tafsir [Al-Qur'an]) dan bab ketiga membincang seputar *al-Isrā'īlīyāt fī al-Tafsīr* ([fenomena] isra'iliyat dalam tafsir [Al-Qur'an]).[7]

Adapun jilid kedua berisi satu mukadimah dan lima bab. Bab pertama mendedah tentang *al-Aḥādīṡ al-Mauḍū'ah fī al-Tafsīr* (hadis-hadis palsu dalam kitab tafsir), bab kedua mengurai tentag *Bida' al-Tafāsīr al-Lughawīyah* (bid'ah-bid'ah yang terjadi pada tafsir linguistik), bab ketiga menjelaskan mengenai masalah berbagai model takwil kaum Bāṭinīyah (*ta'wīlāt al-bāṭinīyah*), bab keempat

[6] Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz I, 3.

[7] Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz I, 5–180.

menganalisis celotehan kaum sufi dalam penafsiran Al-Qur'an (*syaṭahāt al-ṣūfīyah fī al-tafsīr*), dan bab kelima mengkritisi penyelewengan penafsiran kaum Bahā'īyah dan Qadyānīyah (*taḥrīfāt al-bahā'īyah wa al-qadyānīyah fī al-tafsīr*).[8]

Di bagian akhir, buku ini berisi daftar isi, daftar karya ilmiah Fāyed dan daftar kata-kata yang salah dan direvisi. Hanya saja yang perlu menjadi catatan adalah, baik di akhir jilid I atau II, tidak dicantumkan daftar referensi/daftar pustaka, kendati dalam isi bukunya terlihat dengan jelas setumpuk catatan kaki yang sangat otoritatif dan bervariatif.

Kendati demikian, terlepas dari kelemahan yang ada, sistematika buku Fāyed ini sudah memenuhi standar penulisan ilmiah.[9] Dikatakan demikian,

---

[8] Lihat Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz II, 1–236.

[9] Dikatakan ilmiah sebab buku ini sudah memenuhi standar dan karakteritik karya ilmiah. Sebagaimana menurut Brotowidjoyo, ilmiah adalah karangan ilmu pengetahuan yang menyajikan fakta dan ditulis menurut metodologi penulisan yang baik dan benar. Hal senada juga disampaikan Wahyu, suatu karya dapat dikatakan ilmiah jika ia mengungkapkan suatu permasalahan dengan metode ilmiah. Sementara menurut Dwiloka dan Riana, sifat karangan ilmiah ialah; lugas dan tidak emosional, logis, efektif, efisien dan ditulis dengan bahasa yang baku dan benar. Terlepas dari plus minus yang

sebab ia telah membagi uraian bukunya menjadi tiga bagian pokok, yakni bagian awal (pendahuluan), bagian inti (*content*) dan bagian akhir (penutup). Khusus pada pembahasan *content*, Fāyed memecahnya menjadi beberapa bab, tiga bab pada juz pertama dan lima bab pada juz kedua. Dengan demikian, ada delapan bab yang secara khusus ditulis Fāyed untuk membahas persoalan *al-dakhīl* dan urgensi kritisisme penafsiran.

Dari kedelapan bab tersebut, dua bab pertama (keduanya berada pada juz pertama) membahas kajian teori mengenai *al-dakhīl*. Dua bab tersebut adalah *al-Maṣādir al-Aṣīlah li al-Tafsīr* (sumber-sumber pokok penafsiran [Al-Qur'an]) dan *al-Dakhīl fī al-Tafsīr* (infiltrasi dalam tafsir [Al-Qur'an]). Sementara enam bab sisanya (satu bab berada pada juz pertama dan lima bab berada pada juz kedua)

---

ada, semua karakteristik karya ilmiah itu sudah terekam dalam karya Fāyed ini. Diskusi mengenai karakteristik karya ilmiah selengkapnya dapat dilihat misalnya pada, Mukayat D. Brotowidjoyo, *Penulisan Karangan Ilmiah* (Jakarta: Akademika Pressindo, 1985), 8–9; Wibowo Wahyu, *Manajemen Bahasa Pengorganisasian Karangan Pragmatik dalam Bahasa Indonesia untuk Mahasiswa dan Praktisi Bisnis* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2001), 61; Bambang Dwiloka dan Riana, *Teknik Menulis Karya ilmiah* (Jakarta: PT. Asdi Mahasatya, 2005), 4–5.

mendedah tentang bentuk *al-dakhīl* (infiltrasi) berikut metode kritisismenya. Menariknya lagi, enam bab ini pun sistematika pembahasannya diurutkan mulai dari *al-dakhīl bi al-ma'śūr* (infiltrasi dalam tafsir *bi al-ma'śūr*) dan *al-dakhīl bi al-ra'y* (infiltrasi dalam *tafsir bi al-ra'yi*). Dua pembahasan secara berurutan menganalisis tentang isrā'īlīyāt dan hadis *mauḍū'* (palsu), sementara empat pembahasan selanjutnya secara berkesinambungan mengkritisi fenomena infiltrasi pada tafsir linguistik, takwil kelompok Bāṭinīyah, kaum sufistik, Bahā'īyah dan Qadyānīyah.

Bagi peneliti, pembaban dan klasifikasi yang dilakukan Fāyed dalam buku ini membantu pembaca dalam menelaah dan menganalisis tiap-tiap topik pembahasan yang sangat luas. Lebih dari itu, apa yang dilakukan Fāyed ini merupakan usaha konkret Fāyed untuk menepis pandangan sinis sebagian orang yang mengatakan bahwa cendekiawan Timur Tengah, khususnya Universitas Al-Azhar, miskin metodologi dan antikritik. Karena itu, karya ini merupakan kerja akademik yang patut diapresiasi.

Lebih dari itu, penulisnya mampu mengetengahkan perdebatan akademik-ilmiah yang cukup atraktif di setiap topik pembahasannya. Dikatakan

akademik-ilmiah, sebab selain menggunakan kaidah gramatikal dan referensi yang ketat, buku ini juga menggunakan bahasa Arab yang mudah dicerna, lugas, dan sarat makna. Disebut atraktif karena ia menggunakan pendekatan *al-'arḍ wa al-taqyīm* (pendedahan kemudian analisis) atau *al-'arḍ wa an-naqd* (pembahasan lalu kajian kritis) di dalam hampir semua pembahasannya.

Sekalipun demikian, buku ini belum membahas dan mengkritisi semua jenis *al-dakhīl*. Baru enam bentuk *al-dakhīl* yang ia bahas dari enam belas bentuk *al-dakhīl* yang dirumuskan para pakar di bidang ini.[10] Kendati demikian, buku inilah yang menjadi

[10] Menurut Ibrahīm Khalīfah, keenam belas bentuk *al-dakhīl* itu adalah: hadis ḍa'īf, pendapat sahabat yang tidak valid, pendapat sahabat yang diduga mengacu kepada riwayat isrā'īlīyāt tentang suprarasional, pendapat sahabat yang kontradiktif dan tidak dapat dikompromikan dan di*tarjiḥ*, pendapat tabi'i yang tidak valid, hadis *mursal* yang matannya berisi tentang isrā'īlīyāt, empat bentuk *aṣīl al-naql* pertama yang sangat kontradiktif dengan logika positif, tiga bentuk *aṣīl al-naql* terakhir yang sangat kontradiktif dengan logika, *aṣīl al-naql* yang sangat kontradiktif dengan *aṣīl al-naql* yang lebih kuat, kesalahpahaman akibat kurang terpenuhinya syarat ijtihad, pemutarbalikkan logika dan pengabaian makna literal, ekstremitas dalam penggunaan makna literal dan pengabaian logika, ekstremitas dalam pengungkapan makna-makna filosofis yang mendalam, ekstremitas dalam menonjolkan kemampuan

pelopor dalam bidang *al-dakhīl*. Beberapa buku lain yang membahas *al-dakhīl* yang peneliti temukan semuanya merujuk ke buku ini.[11] Pada awalnya, buku yang telah beberapa kali naik cetak ulang ini ditulis sebagai diktat kuliah untuk mahasiswa tingkat tiga dan empat Jurusan Tafsir dan Ulumul Qur'an Fakultas Ushuluddin Universitas Al-Azhar, Kairo, Mesir.

---

bahasa, pengungkapan aspek-aspek mukjizat Al-Qur'an yang diada-adakan dan aneh, dan pengingkaran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Lihat selengkapnya pada Ibrāhīm Khalīfah, *al-Dakhīl fī al-Tafsīr* (Kairo: Universitas Al-Azhar, 1996), Jilid 1, 10–15; 'Abdullāh al-Syamandī 'Abdullāh al-'Awārī, *Dirāsāt fī al-Tanbīh 'ala Mā fī al-Tafsīr min al-Dakhīl wa al-Isrā'īlīyāt* (Kairo: Universitas Al-Azhar, 1997), 52–57; dan bandingkan dengan Ibrahim Syuaib Z, *Realitas al-Dakhil dalam Al-Qur'an dan Tafsirnya Departemen Agama RI Edisi 2004* (Disertasi SPs UIN Jakarta tahun 2007, tidak diterbitkan), 24–25.

[11] Di antara ulama yang menulis buku dalam studi *al-dakhīl* ini adalah Ibrāhīm 'Abd al-Raḥmān Muḥammad Khalīfah, *al-Dakhīl fī al-Tafsīr* (Kairo: Universitas Al-Azhar, 1996); 'Abd al-Ghafūr Maḥmūd Muṣṭafā Ja'far, *al-Aṣīl wa al-Dakhīl fi Tafsīr al-Qur'ān wa Ta'wīlih: Riwāyah wa Dirāyah* (Kairo: Universitas Al-Azhar, 1995); Ḥusayn Muḥammad Ibrāhīm Muḥammad 'Umar, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Universitas Al-Azhar, 2005); Jamāl Muṣṭafa 'Abd al-Ḥamīd 'Abd al-Wahhāb al-Najjār, *Uṣūl al-Dakhīl fī Tafsīr Āyi al-Tanzīl* (Kairo: Universitas Al-Azhar, 2009). Kesemua buku ini tidak lupa merujuk dan merujuk ke bukunya Fāyed.

2. Latar Penulisan

Dalam *al-Dakhīl,* Fāyed mengajak para pengkaji Al-Qur'an untuk melakukan kritik penafsiran. Baginya, manusia—siapa dan sepandai apa pun dia—adalah makhluk biasa yang berpotensi untuk melakukan kesalahan, termasuk kesalahan dalam menafsirkan Al-Qur'an. Lebih jauh, ia menekankan pentingnya melakukan kritik tafsir, terutama kepada tafsir kaum baṭini, tafsir sektarian (maẓhabi), riwayat isrā'īlīyāt, hadis *ḍa'īf* dan *mauḍū'*.[12]

Buku ini menyajikan metodologi kritik tafsir. Juga diuraikan langkah sekaligus aplikasi kritik tafsir Al-Qur'an. Dengan bahasa yang lugas, tegas, dan sistematis, mantan Guru Besar Fakultas Ushuluddin Universitas Al-Azhar Kairo ini mampu meyakinkan pembacanya tentang urgensi kritisisme terhadap tafsir. Karena kritisisme Fāyed dibangun di atas fondasi ilmu-ilmu keislaman, maka kelompok mayoritas Islam—khususnya ulama Al-Azhar—tidak banyak menentang, bahkan banyak yang mendukung dan menulis karya kritisisme lanjutan.[13]

---

[12] Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Maṭba'ah al-Ḥaḍārah al-'Arabiyah, 1978), Jilid I, 102–108.

[13] Di antara yang menulis dengan metode yang serupa dengan Fāyed antara lain: Ibrahīm Abd al-Raḥmān Muḥammad Khalīfah, *al-Dakhīl fī al-Tafsīr,* (Kairo: Universitas Al-Azhar,

Dalam buku ini, Fāyed berhasil mengelaborasi dua pendekatan penafsiran sekaligus: pendekatan tekstual dan kontekstual. Tak ayal, daya kritisisme Fāyed pun mendapat sambutan yang baik dari mayoritas pengkaji Al-Qur'an di Mesir.

Pada bagian mukadimah, terlihat "kegalauan" Fāyed terhadap fenomena infiltrasi (*al-dakhīl*) penafsiran Al-Qur'an yang terjadi dari generasi ke generasi. Menurutnya, infiltrasi penafsiran itu tidak saja terjadi pada era kontemporer ini, tapi secara genealogis sudah terjadi sejak masa-masa klasik seiring dengan penyebaran Islam ke berbagai penjuru dunia.[14]

Perluasan dan misi dakwah Islam oleh generasi sahabat ke segenap penjuru dunia meniscayakan adanya gesekan "kepentingan", baik dari pihak Islam sebagai subjek dakwah maupun pihak luar Islam sebagai objek dakwah. Gesekan "kepentingan"

1996); 'Abd al-Ghafur Mahmud Muṣṭafā Ja'far, *al-Aṣīl wa al-Dakhīl fi Tafsīr al-Qur'ān wa Ta'wīlih: Riwāyah wa Dirāyah*, (Kairo: Universitas Al-Azhar, 1995); Ḥusayn Muḥammad Ibrāhīm Muhammad 'Umar, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, (Kairo: Universitas Al-Azhar, 2005); Jamāl Muṣṭafa 'Abd al-Hamid 'Abd al-Wahab al-Najjār, *Uṣūl al-Dakhīl fī Tafsir Āyi al-Tanzīl* (Kairo: Universitas Al-Azhar, 2009), Cet. IV.

[14] Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz I, 9.

ini terus berlanjut dan setidaknya telah melahirkan dua kelompok berbahaya. *Pertama,* kelompok non-muslim yang masuk Islam karena keterpaksaan, bukan atas dasar sukarela dan keikhlasan. Kelompok ini kemudian melahirkan orang-orang munafik yang kemudian ingin menghancurkan Islam dan mengembalikan kejayaan agama/ideologi awal yang mereka anut sebelumnya. *Kedua,* sebagian kelompok internal umat Islam yang tidak memiliki prinsip dan keteguhan hati untuk mengamalkan ajaran Islam (*al-mu'allafah qulubuhum*) sehingga mereka sangat mudah untuk dipermainkan. Dua kelompok di atas, kata Fāyed, adalah dua entitas yang sangat berbahaya bagi eksistensi Islam. Kelompok pertama berfungsi sebagai kreator dan pengatur strategi, sementara kelompok kedua bertugas sebagai eksekutor di lapangan.[15]

Tidak berhenti sampai di situ, selain menggembosi dan menyerang Islam dan tokoh-tokohnya, dua kelompok di atas dan jaringannya juga terus memperluas aksi mereka di bidang pemikiran dan

[15] Barangkali peristiwa pembunuhan khalifah 'Uśmān ibn 'Affān oleh sekelompok orang atas komando 'Abdullāh ibn Saba' adalah contoh nyata konspirasi jahat dua kelompok di atas. Lihat Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm,* Juz I, 9–10.

studi akademik. Hal terpenting yang dibidik adalah Al-Qur'an dan Sunnah Nabi saw. Dalam konteks ini, muncullah gerakan pembuatan dan penyebaran hadis-hadis palsu (*mauḍū'*), lemah (*ḍa'īf*), tertolak (*munkar*), dan menyimpang/aneh/ganjil (*syāż*). Di samping itu, dilakukan pula propaganda riwayat-riwayat isrā'ilīyat ke dalam tafsir Al-Qur'an sehingga melahirkan kelompok-kelompok sempalan semacam *Bāṭinīyah, Bābīyah, Qadyānīyah,* dan semacamnya.[16]

Sekalipun dalam juz pertama Fāyed tidak menyatakan apa latar belakang penulisan buku ini, namun dari mukadimah kitabnya dapat ditarik benang merah bahwa penulisan buku ini dilatari: *pertama,* Fāyed mensinyalir adanya konspirasi yang dilakukan secara sistematis, baik oleh *insider* maupun *outsider,* untuk menghancurkan Islam, khususnya melalui tafsir Al-Qur'an.

Kedua, Fāyed menemukan banyak data penafsiran, baik kitab-kitab tafsir klasik maupun kontemporer, yang tidak berbasis pada metodologi kajian dan ajaran Islam.

---

[16] Lihat Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm,* Juz I, 10.

Ketiga, pada era kontemporer ini muncul beberapa golongan *"nyeleneh"* yang mempropagandakan gagasan destruktif terhadap Al-Qur'an dan tafsirnya.[17] Karena itulah, melalui buku *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*-nya, ia mengusulkan dan meletakkan basis-basis kajian kritis terhadap tafsir Al-Qur'an.

3. Sumber Rujukan

Dalam menyusun *al-Dakhīl*, Fāyed merujuk ke beberapa kitab, dengan beragam disiplin, klasik maupun kontemporer. Dari sekian banyak referensi yang digunakan, peneliti dapat mengklasifikasinya ke dalam beberapa disiplin ilmu; mulai dari bidang tafsir dan 'ulūm al-Qur'ān, hadis dan 'ulūm al-ḥadīṡ, fiqih dan usul fiqih, hingga bidang bahasa, sejarah (*tārīkh*), bibliografi dan aliran kepercayaan.

Dalam bidang tafsir dan 'ulūm al-Qur'ān misalnya, Fāyed merujuk kepada *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* karya Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī (w.671 H/1273 M), *al-Tafsīr wa*

[17] Khusus poin ketiga ini Fāyed menjelaskannya secara eksplisit pada juz II mukadimah kitabnya. Diskusi selanjutnya dapat dilihat pada Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz II, 4.

al-Mufassirūn, al-Isrā'īlīyāt fī al-Tafsīr wa al-Ḥadīś dan *al-Ittijāhāt al-Munḥarifah fī al-Tafsīr* ketiganya karya Muḥammad Ḥusayn al-Żahabī (w.1977 M), *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafīr* karya Ibn Taymīyah (w.728 H/1328 M), *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* karya Badr al-Dīn al-Zarkasyī (w.794 H1392 M), *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* karya Ibn Kaśīr (w.774 H/1372 M), *al-Kasysyāf*[18] karya al-Zamakhsyarī (w.538 H/1143 M), *al-Baḥr al-Muḥīṭ* karya Abū Hayyān al-Andalūsī al-Gharnāṭī (w.745 H/1344 M), *Mażāhib al-Tafsīr al-Islāmī*[19] karya Ignaz Goldziher (1850–1921 M), tafsir *Rūḥ al-Ma'ānī*[20] karya al-Alusī (w.1270 H/1854 M), *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* karya al-Suyūṭī (w. 911 H/1505 M), *Bida' al-Tafāsīr* karya 'Abdullāh Muḥammad al-Ṣadīq al-Ghumārī (w.1910–1993 M), *Tafsīr Juz 'Amma* karya Muḥammad 'Abduh (1849–1905 M), *Manhaj Ibn 'Aṭīyah fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* karya 'Abd Wahhāb Fāyed (w.1999 M), Tafīr al-Manār karya

[18] Nama lengkap kitab tersebut adalah *al-Kasysyāf 'an Ḥaqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl.*

[19] Karya ini diterjemahkan oleh 'Abd al-Ḥalīm al-Najjār ke dalam bahasa Arab dari buku aslinya yang bertajuk *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* (1955).

[20] Nama lengkap kitab ini adalah *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Maśānī.*

Muḥammad 'Abduh (w.1905 M) dan Rasyīd Riḍā (1865–1935 M).

Sementara dalam bidang hadis dan 'ulum al-ḥadīś antara lain, *Tadrīb al-Rawī* karya al-Suyūṭī (w.911 H/1505 M), *Fī Uṣūl al-Ḥadīś* karya Muḥammad Abū Syahbah (1014–1983 M), *al-Bā'iś al-Ḥaśīś Syarḥ Ikhtiṣār 'Ulūm al-Ḥadīś* karya Ibn Kaśīr (w.774 H/1372 M), *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*[21] karya Imam al-Bukhari (w.256 H/870 M), *Ṣaḥīḥ Muslim*[22] karya Muslim ibn Ḥajjāj al-Qusyayrī al-Naysābūrī (w.261 H/875 M), *al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tasyrī' al-Islāmī* karya Muṣṭafā al-Sibā'ī (1915–1964 M), *al-Ḥadīś wa al-Muḥaddiśūn*[23] karya Muḥammad Abū Zahw, *Khalāṣah Tahżīb al-Tahżīb*[24] karya Aḥmad

---

[21] Nama lengkap *Ṣhaḥiḥ al-Bukharī* adalah *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūlillāh Ṣallallāhu 'Alayhi wa Sallam wa Sunanih wa Ayyāmih.*

[22] Nama lengkap kitab ini adalah *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min al-Sunan bi-Naql al-'Adl 'an al-'Adl Ilā Rasūlillāh Ṣallallāh 'Alaih wa Sallam.*

[23] Cetakan ke-2 tahun 1984 M.

[24] Karya al-Khazrajī ini adalah ringkasan dari kitab *Tahżīb al-Tahżīb* karya Ibn Ḥajar al-'Asqalānī (w. 852 H/1449 M). Sementara kitab *tahżīb al-tahżīb* sendiri merupakan penjelasan (*syarḥ*) atas kitab *Tahżīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl* karya al-Mizzī (w.742 H). Kitab tersebut berbicara tentang *rijāl al-ḥadīś* (para perawi hadis).

ibn 'Abdullāh al-Khazrajī (w.923 H/1517 M), *al-Fawā'id al-Majmu'ah fī al-Aḥādīṡ al-Mauḍū'ah* karya Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad al-Syawkānī (w.1255 H/1834 M), *Ta'wīl Mukhtalaf al-Ḥadīṡ* karya Ibn Qutaybah al-Dīnawarī (w.276 H/885 M), *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān* karya Ibn Ḥibban (w.354 H/965 M), *A'lām al-Muḥaddiṡīn* karya Muḥammad Abū Syahbah (1914–1983 M).

Fāyed juga merujuk ke karya-karya bidang ilmu sejarah, bibliografi dan aliran kepercayaan, antara lain, *al-Milal wa al-Niḥal* karya Ḥusayn Ibrāhīm al-Syahrastānī (w.548 H/1153 M), *al-Farq bayn al-Firaq* karya 'Abd al-Qāhir ibn Ṭāhir ibn Muḥammad al-Baghdādī (w.429 H/1037 M), *Faḍāiḥ al-Bāṭinīyah* karya al-Ghazālī (w.505 H/111 M), *Muqaddimah Ibn Khaldūn*[25] karya Ibn Khaldūn (1332–1382 M), *Misykāt al-Anwār al-Hādimah li Qawā'id al-Bāṭinīyah*

[25] Kitab ini sejatainya adalah mukadimah yang ditulis Ibn Khaldūn sebagai pengantar kitabnya yang bertajuk *Kitāb al-'Ibar wa Dīwān al-Mubtada' wa al-Khabar fī Ayyām al-'Arab wa al-'Ajam wa al-Barbar wa Man 'Āṣarahum min Żawy al-Sulṭan al-Akbar*. Kitab yang mendedah masalah sejarah ini terdiri dari tujuh juz, satu mukadimah dan satu juz khusus untuk daftar isi dan index. Bagian mukadimah kitab ini mampu menarik perhatian banyak kalangan, baik dari kalangan muslim maupun islamolog Barat. Karena isinya yang sarat data dan analisis historis-sosiologis, maka tidak berlebihan jika Ibn

al-Asyrār karya Yaḥya ibn Ḥamzah al-'Alawī (w.749 H/1348 M), *al-Bābīyah wa al-Bahā'iyah fī al-Mīzān* karya Syaikh Muṣṭafā al-Ṭayr al-Ḥadīdī, *Talbīs Iblīs* karya Abū al-Faraj 'Abd al-Raḥmān ibn 'Alī ibn al-Jawzī (w. 597 H/1201 M),[26] *al-Qadyānīyah wa al-Bahā'iyah* karya Syaikh Muḥammad al-Khaḍir

---

Khaldūn kemudian dijuluki sebagai bapak sosiolog muslim pertama di dunia.

[26] Perlu diketahui bahwa ada dua nama yang kerap disalahpersepsikan oleh orang yaitu Ibn al-Qayyim al-Jauzī dan Ibn Qayyim al-Jawzīyah, padahal keduanya adalah dua sosok yang berbeda. Nama lengkap Ibn al-Qayyim al-Jauzī (508–597 H/1116–1201 M) adalah Jamāl al-Dīn Abū al-Faraj 'Abd al-Raḥmān ibn 'Alī ibn Muḥammad al-Jauzī. Ia seorang ulama ahli fiqih, hadis, sejarah dan mutakallim bermazhab Hanbali, wafat di Baghdad. Beberapa karyanya adalah *al-Mauḍū'āt, Ṣafwat al-Ṣafwah, Talbīs Iblīs, al-Tażkirah fī al-Wa'ẓi, Ṣayd al-Khāṭir, Laftah al-Kayd Ilā Naṣīhat al-Walad,* dan *Akhbār al-Ḥamqā wa al-Mughaffalīn 'Amār al-A'yān.* Sementara Ibn Qayyim al-Jawzīyah (691–751 H/1292–1350 M) adalah ulama yang hidup pada abad ke-8 Hijriyah, ia merupakan murid setia Ibn Taymīyah, ia wafat di Damaskus. Beberapa karyanya antara lain, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn, al-Tibyān fī AqsĀm al-Qur'ān, al-Dā' wa al-Dawā', al-Rūḥ, Zād al-Ma'ād fī Hady Khair al-'Ibād, al-Ṭibb al-Nabawī, al-Fawā'id* dan sebagainya. Lihat misalnya, Ibn Kaśīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah* (Bayrūt: al-Maṭba'ah al-Mutawassiṭah, t.th.), Juz 14, 202.; lihat juga Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *al-Durar al-Kāminah fī A'yān al-Mi'ah al-Ṡāminah* (Kairo: Maṭba'ah al-Madanī, 1387 H), Juz 4, 21–22.

Ḥusayn, *Wafayāt al-A'yān* karya Ibn Khallikān (w. 681 H/1282 M).

Adapun dalam bidang ilmu bahasa, antara lain, *Lisān al-'Arab* karya Ibn Manẓūr (w. 711 H/1311 M), *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān* karya al-Rāghib al-Aṣfihānī (w. 502 H/1108 M), *al-Mu'jam al-Wasīṭ* karya kolektif Tim Majma' al-Lughah al-'Arabīyah Kairo. Dalam bidang fiqih dan ushul fiqih antara lain, *Da'ā'im al-Islām* dan *Ta'wīl al-Da'ā'im* keduanya karya al-Qāḍī al-Nu'mān ibn Muḥammad (w.363 H/971 M), *al-Muwāfaqāt* karya al-Syāṭibī (w. 790 H/1388 M), *Nasy'at al-Fiqh al-Ijtihādī wa Aṭwāruh* karya Muḥammad 'Alī al-Sāyis (w. 1396 H/1995 M), *al-Bayān wa al-Naskh fī Uṣūl al-Fiqh* karya Muḥammad Su'ād Jalāl.

Dalam bidang tasawuf misalnya, *Iḥya' 'Ulūm al-Dīn* dan *al-Munqiż min al-Ḍalāl* keduanya karya al-Ghazalī (w. 505 H/1111 M), *Fuṣūṣ al-Ḥikam* dan *al-Futūḥāt al-Makkīyah* karya Ibn 'Arabī (w. 638 H/1240 M), dan *al-Risālah al-Qusyayrīyah* karya Imam Qusyayrī (465 H/1071 M), bahka ia juga merujuk kepada kitab kumpulan doa, *al-Jawāb*

al-Kāfī li-Man Sa'ala al-Dawā' al-Syāfī[27] karya Ibn Qayyim al-Jawzīyah (w. 751 H/1350 M).

Bahkan beberapa karya kontemporer juga dirujuk Fāyed, antara lain, *al-Fikr al-Islāmī al-Hadīṡ wa Ṣilatuh bi al-Isti'mār al-Gharbī* karya Muḥammad Bahy, *al-Islām; 'Aqīdah wa Syarī'ah* karya Syaikh Maḥmūd Syalṭūt (1893–1963 M), *Fajr al-Islām* karya Aḥmad Amīn (1886–1954 M), *al-Naba' al-'Aẓīm* karya 'Abdullāh Darraz (1894–1958 M).

Dari keterangan di atas dapat terlihat dengan jelas keseriusan Fāyed dalam menyusun buku ini. Keseriusan itu setidaknya tampak dari keberagaman referensi yang ia gunakan. Karya-karya yang ia rujuk sangat bervariatif dan otoritatif. Karya-karya tersebut adalah hasil coretan para cendekiawan, mulai abad klasik, pertengahan hingga kontemporer. Yang lebih menarik lagi, setiap pernyataan yang dia lansir dari suatu sumber, ia tuliskan referensinya dalam *footnotes*. Bahkan, ketika ada istilah-istilah asing dan diduga dapat membingungkan pembaca, ia tak lupa menjelaskannya dalam catatan kaki.[28] Sungguh ini

---

[27] Kitab ini juga dikenal dengan nama lain yaitu *al-Dā' wa al-Dawā'*, di-*taḥqīq* oleh Maḥmūd 'Abd al-Wahhāb Fāyed.

[28] Lihat misalnya pada Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz II, 155, 156, 160, 168, 169,180, 184 dan masih banyak lagi.

merupakan kerja cerdas dan cermat dari penulisnya sehingga tak berlebihan bila karya ini punya nilai tambah di atas karya-karya dengan tema sejenis pada zamannya.

4. Metode, Pendekatan, dan Ideologi Buku

Setelah membaca buku *al-Dakhīl*, peneliti dapat menyimpulkan bahwa metode penyajiannya cukup beragam, antara lain, metode eksploratif,[29] sintesis,[30]

---

[29] Metode eksploratif (*explorative method*) merupakan metode penelitian ilmiah yang bertujuan mencari dan menemukan masalah-masalah baru dalam mengisi kekosongan atau kekurangan dari pengetahuan, baik yang belum maupun yang telah ada. Penelitian dengan metode eksploratif bertujuan memperdalam pengetahuan tentang suatu gejala dalam rangka merumuskan masalah secara terperinci. Penelitian dengan metode ini pada umumnya dilaksanakan untuk menjawab pertanyaan "Apa (*what*)". Karena itu, ia bersifat kreatif, fleksibel, terbuka, dan semua data dianggap penting sebagai sumber informasi. Hemat peneliti, buku *al-Dakhīl* ini merupakan usaha kreatif Fāyed untuk menggali dan mengeksplorasi metodologi kritik penafsiran. Diskusi lebih dalam dapat dilihat misalnya pada Ida Bagus Mantra, *Filsafat Penelitian dan Metode Penelitian Sosial* (Jakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 37–39; Asep Hermawan, *Penelitian Bisnis-Paradigma Kuantitatif* (Jakarta: PT. Grasindo, t.th.), 17.

[30] Metode sintesis adalah metode penelitian dengan cara melakukan penggabungan semua pengetahuan yang diperoleh untuk menyusun suatu pandangan atau konsep. Sintesis

komparatif[31] dan analisis historis.[32] Buku ini juga semakin menarik karena disajikan dengan beragam pendekatan, mulai dari linguistik, sosiologis,[33] dan historis.

---

dalam filsafat merupakan kombinasi bagian atau elemen untuk menghasilkan pandangan atau sistem yang lebih lengkap atau sempurna. Dalam buku ini, Fāyed berhasil menyintesiskan antara dua pendekatan yakni tektualis dan kontekstualis, riwayat dan ijtihad untuk menyusun metode kritik tafsirnya. Lihat Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat* (terj.) Soejono Soemargono, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1986), 78.

[31] Metode komparatif adalah sejenis metode penelitian deskriptif yang ingin mencari jawaban secara mendasar tentang sebab-akibat, dengan menganalisis faktor-faktor penyebab terjadinya ataupun munculnya suatu fenomena tertentu. Hal itu dilakukan dengan cara membandingkan antara dua kelompok atau lebih dari suatu variabel tertentu. Lihat Moh. Nazir, *Metode Penelitian* (Bogor: Ghalia Indonesia, 2005), 58.

[32] Kerja pokok metode analisis sejarah adalah merekonstruksi masa lampau secara sistematis dan objektif, melalui kegiatan pengumpulan, evaluasi, verifikasi dan sintesis dari bukti-bukti untuk menegakkan fakta dan memperoleh kesimpulan yang kuat. Lihat Nana Sudjanan dan Ibrahim, *Penelitian dan Penilaian Pendidikan* (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2004), 81; Sumadi Suryabrata, *Metodologi Penelitian* (Yogyakarta: Raja Gravindo Persada, 2003), 73; dan Djudju Sudjana, *Dasar-Dasar Metode Penelitan Sosial dan Pendidikan* (Jakarta: Pascasarjana UPI, 2007), 95.

[33] Sosiologi adalah ilmu yang menggambarkan keadaan masyarakat lengkap dengan struktur, lapisan serta berbagai

Pendekatan linguistik terlihat misalnya ketika ia sedang menerangkan definisi etimologis beberapa term seperti *al-aṣīl,*[34] *al-dakhīl,*[35] isrā'īlīyāt[36] dan sejenisnya. Pendekatan sosiologis ia gunakan misalnya ketika memotret proses masuk dan brkembangnya riwayat-riwayat isrā'īlīyāt ke dalam dunia Islam, khususnya penafsiran Al-Qur'an. Menurutnya, secara sosiologis, kelompok masyarakat yang berafiliasi kepada ahli kitab dan kaum muslim hipokrit

---

gejala sosial lainnya yang saling berkaitan. Dengan ilmu ini suatu fenomena sosial dapat dianalisis dengan faktor-faktor yang mendorong terjadinya hubungan, mobilitas sosial serta keyakinan-keyakinan yang mendasari terjadinya proses tersebut. Dalam pendekatan sosiologi, ada tiga teori yang kerap digunakan yaitu teori fungsional, teori interaksionisme dan teori konflik. Sosiologi juga dapat digunakan sebagai salah satu pendekatan dalam memahami sebuah agama. Pada awalnya sosiologi agama mempelajari hubungan timbal balik antara agama dan masyarakat. Kemudian sosiologi agama mencoba menganalisis bagaimana agama memengaruhi masyarakat dan atau sebaliknya. Lihat misalnya, Abudin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: PT. Raja Grafindo, 2011), 38; Khoiruddin Nasution, *Pengantar Studi Islam* (Yogyakarta: Academia, 2010), 206–207.

[34] Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz I, 12–13.

[35] Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz I, 102.

[36] Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz I, 109–110.

memiliki andil besar dalam penyebaran berita-berita tersebut. Karena itu, riwayat isrā'īlīyāt harus diwaspadai dan diverifikasi terlebih dulu sebelum digunakan sebagai dasar berargumentasi.[37] Sementara pendekatan historis ia gunakan misalnya, ketika memotret genealogi beberapa sekte semacam Bahā'īyah, Bābīyah, Bāṭīnīyah, dan Qadyānīyah.[38]

Mengenai ideologi buku, memang tidak mudah untuk memotretnya. Namun, setidaknya ada dua cara untuk memotret ideologi buku *al-dakhīl* ini yaitu dari sisi penulisnya dan dari isi bukunya. Dari sisi penulisnya, sebagaimana dijelaskan di atas, Fāyed adalah guru besar bidang tafsir dan 'ulum al-Qur'an di Universitas Al-Azhar Mesir, di samping juga pernah aktif di beberapa organisasi sosial, intelektual, dan politik. Sebagai seorang *Azharī* (sebutan bagi para pelajar, alumni dan keluarga besar Univ. Al-Azhar), maka ideologi teologisnya adalah Asy'ariyah dan Maturidiyah, ideologi fiqihnya adalah salah satu dari empat mazhab; Maliki, Hanafi, Syafi'i, dan Hanbali, dan ideologi akhlaknya adalah

[37] Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz I, 116–123.

[38] Lihat Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz II, 103, 193, dan 211.

ṭuruq ṣūfīyah islāmīyah yang masih sejalan dengan Al-Qur'an dan sunnah. Sementara secara politis, Fāyed pernah berafiliasi ke Ikhwanul Muslimin yang notabene pada saat itu berlawanan dengan pemerintah. Dalam konteks ini tak heran bila ia kerap mengkritik kebijakan penguasa.

Kendati demikian, jika dilihat dari uraian dan analisis isi bukunya, terlihat dengan jelas bahwa ia termasuk tokoh berpandangan moderat dan terbuka. Jika boleh diklasifikasi, Fāyed termasuk penganut Ikhwan faksi Ḥasan al-Banna (1906–1949 M) bukan faksi Sayyid Quṭb (1906–1966 M).[39]

[39] Kendati pemikiran Ḥasan al-Banna dan Sayyid Quṭb mempunyai substansi dan agenda akhir yang sama, yakni menegakkan politik Islam, di mana syariat Islam harus dijadikan sebagai konstitusi (UUD) negara. Apa pun bentuk negaranya, baik republik atau kerajaan, yang penting negara dapat menjalankan syariat Islam dengan sempurna. Akan tetapi, untuk mencapai tujuan itu, mereka mempunyai strategi dan cara sendiri-sendiri. Ḥasan al-Banna cenderung bersikap moderat, dengan tidak menyatakan sikapnya secara langsung dengan pemerintahan yang ada. Dengan demikian, al-Banna ikut mencalonkan diri untuk menjadi anggota Parlemen dalam Pemilu tahun 1942 di Mesir, dengan tujuan ingin menyebarkan dakwah. Sedangkan Sayyid Quṭb cenderung bersikap radikal, pro-kekerasan dengan senang dan percaya pada tindakan langsung melawan pemerintah yang ada. Karena itu, ia tak pernah ikut mencalonkan diri dalam Pemilu yang pernah

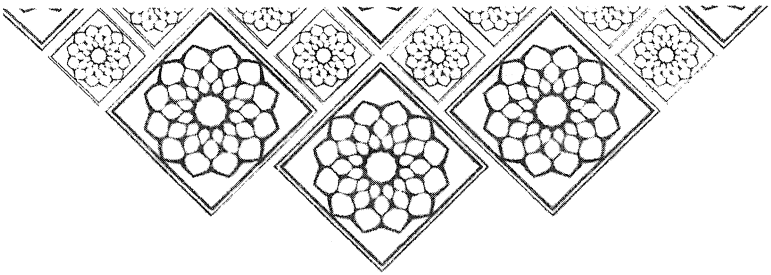
Dari analisis di atas dapat ditarik benang merah bahwa buku *al-dakhīl* ini berideologi Sunni dengan menjadikan nilai-nilai keterbukaan (*al-infitāḥ*), moderatisme (*al-wasaṭīyah*), dan kritisisme (*al-naqdīyah*) sebagai basis epistemologi, metodologi, dan aksiologinya. Kendatipun berideologi Sunni, bukan berarti menafikan kebenaran yang terpancar dari ideologi lain. Buku ini tetap berpegang pada prinsip-prinsip moderatisme dan objektivitas ilmiah seperti yang tercermin pada pepatah Arab; *khuż mā ṣafā wa da' mā kadar*[40] (ambil yang jernih [terbaik] dan buanglah yang keruh [jelek]), atau seperti ungkapan Alī ibn Abī Ṭālib (w.40 H/661 M), *unẓur mā qāl wa lā tanẓur man qāl* (perhatikan apa yang disampaikan, bukan siapa yang menyampaikan).

---

terjadi di Mesir. Lihat Rofiatul Ana, *Perbandingan Pemikiran Hasan al-Banna dan Sayyid Quṭb tentang Penerapan Syariat Islam*, (Skripsi UIN Surabaya tahun 2009, tidak diterbitkan), xi

[40] Pepatah ini sejatinya adalah gubahan dari salah satu bait puisi yang ditulis Ibn 'Alawī al-Ḥaddād al-Yamanī (1044–1132 H/1634–1720 M), seorang sastrawan asal Yaman yang hidup pada dinasti Turki 'Uśmānī. Teks asli puisi tersebut terdiri dari 25 bait dan *khuż mā ṣafā wa da' al-kadr* (ambillah yang jernih dan buanglah yang keruh) merupakan bait pertamanya. Lihat Ibn 'Alawī al-Ḥaddād, "Khuż Mā Ṣafā wa Da' al-Kadr", *Adab 'Arabī*, diakses dari http: //ara.bi/poetry/poet/279 pada tanggal 20 Februari 2014, jam 16.00 WIB.

Penjelasan seputar potret kitab *al-dakhīl fī tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* ini mengantarkan pada pembahasan mengenai prinsip dan prosedur serta metodologi kritik tafsir infiltratif (*al-dakhīl*) yang digagas Fāyed. Bab selanjutnya akan mengupas bagaimana metode kritik Fāyed tersebut dan penerapannya terhadap beberapa kasus penafsiran.



2

SEJARAH PERKEMBANGAN *AL-DAKHĪL*

Bab ini mengurai wacana autentisitas dan infiltrasi penafsiran sebagai basis epistemologis kritisisme, lalu perkembangan *al-dakhīl* secara kronologis dan investigatif dengan mengetengahkan motif, sumber, model, dan bentuk *al-dakhīl*. Agar objek kajian tersebut terpotret secara tepat, komprehensif dan mendalam, akan digunakan pendekatan sejarah dan analisis isi.

A. Antara Autentisitas dan Infiltrasi Penafsiran

Dalam menafsirkan Al-Qur'an, mufasir acap kali terpengaruh oleh latar belakang keilmuan dan ideologinya. Mufasir yang berlatar belakang bahasa akan cenderung menafsirkan Al-Qur'an secara linguistik, seorang sufi akan cenderung menafsirkan secara intuitif dan begitu seterusnya.[41] Tafsir yang diwarnai secara kuat oleh latar keilmuan dan ideologi[42] mufasirnya disinyalir tidak lagi objektif. Oleh karena itu, ulama meletakkan dasar dan metodologi penafsiran secara ketat agar mufasir tidak terjebak pada

---

[41] Model-model penafsiran yang terpengaruh oleh latar belakang keilmuan mendapat kritik tajam dari Amīn al-Khūlī. Sebab penafsiran semacam itu tidak mampu mengetengahkan Al-Qur'an secara objektif dan universal. Karena itu ia menawarkan konsep kritik penafsiran dengan pendekatan *literary criticism*. Lihat Amīn al-Khūlī, *al-Tafsīr: Ma'ālim Ḥayātihi Manhajuhu al-Yawma* (Kairo: Dār al-Ma'rifah, 1962), 40–46. Hal yang sama juga dilakukan Olivier terhadap Tafsir *Fī Ẓilāl al-Qur'an* karya Sayyid Quṭb. Lihat Olivier Carre, *Mysticism and Politics: A Critical Reading of Fī Ẓilāl al-Qur'ān by Sayyid Quṭb (1906–1966)*, Terj. Carol Artigues dan direvisi W. Shepard, (Boston 2003), 19–52.

[42] Diskursus ideologisasi penafsiran ini dapat dilihat misalnya pada John C. Oliga, "Conception of Ideology: An Exegesis and Critique," *Journal of Systems Practice*, Vol. 4, No. 2, 1991; Steven J. Friesen, *The Wrong Erastus: Ideology, Archaeology, and Exegesis* (Leiden: Brill, 2010), 224–249.

romantisme pra-konsepsi dan ideologi yang dimilikinya di satu sisi, dan supaya tafsir yang dihasilkan mencapai titik objektifnya di sisi yang lain.

Memang objektivitas dalam penafsiran tidak dapat dilakukan sepenuhnya. Dalam konteks ini, benar apa yang dikatakan Ḥasan Ḥanafi (l. 1935 M) bahwa setiap penafsiran, baik yang menggunakan pendekatan rasional (*bi al-'aql*) maupun riwayat (*bi al-naql*), selalu berangkat dari kepentingan, tidak ada penafsiran yang sepenuhnya objektif, absolut, dan universal.[43] Kendati demikian, subjektivitas penafsiran bukan berarti tidak dapat dikurangi dan dikendalikan. Abou el-Faḍl (l. 1963 M), misalnya, menawarkan hermeneutika negosiasi[44] untuk

[43] Ḥasan Ḥanafi, *Islam in the Modern World: Religion, Ideology and Development* (Kairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1995), Vol. I, 184. Lihat juga Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Qur'an Menurut Hasan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002), 168.

[44] Menurut Abou el-Faḍl, dengan hermeneutika negosiasi, penafsir/pembaca tidak saja mampu mengungkap makna teks, tapi juga dapat membongkar kepentingan yang tersimpan dalam teks. Dalam konteks ini, ia menawarkan lima syarat yang harus dimiliki mufasir untuk menjaga dan mengendalikan libido subjektivitasnya yaitu; kejujuran intelektual (*honesty/amānah*), kesungguhan (*diligence/ijtihād*), komprehensivitas (*comprehensiveness/syumūlīyah*), rasionalitas (*reasonableness/ma'qūlīyah*) dan pengendalian diri (*self restraint/ḍabṭ al-nafs*).

mengendalikan subjektivitas dan kepentingan mufasir tersebut. Itu artinya, penafsiran dapat didekatkan kepada titik objektivitasnya dengan menggunakan metode dan pendekatan ilmiah.

Sementara Fāyed (1936–1999 M) menawarkan pendekatan *aṣālat al-maṣdar* (autentisitas sumber) untuk mengetahui dan mengukur tingkat objektivitas penafsiran. Secara singkat, pendekatan ini meniscayakan verifikasi sumber data penafsiran; apakah sumbernya termasuk *al-aṣālah* (autentik) ataukah *al-dakhīlah* (terkontaminasi/terinfiltrasi dimensi lain). Dalam bahasa Fāyed, orisinalitas dan autentisitas sumber penafsiran itu disebut dengan istilah *al-aṣīl*. *Al-aṣīl* inilah yang kemudian dijadikan sebagai parameter untuk mengukur sejauh mana kualitas tafsir seseorang. Jika sejalan dengan teori *al-aṣīl*, maka sebuah tafsiran dapat dikatakan sahih dan objektif. Sebaliknya, bila berlawanan dengannya, maka tafsir dapat dikategorikan sebagai *al-dakhīl* yang subjektif sehingga perlu dilihat, diteliti, dievaluasi dan pada tahap tertentu, jika perlu, direkonstruksi.

Diskusi lebih lanjut lihat Khaled Abou el-Faḍl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (England: Oneworld, 2003), 116.

Dalam konteks ini, maka penting bagi Fāyed untuk mengetahui apa hakikat *al-aṣālah* (autentisitas) dalam tafsir Al-Qur'an. Dengan mengetahui hakikat *al-aṣālah*—yang dalam konteks kajian ini diletakkan oleh Fāyed sebagai antonim dari *al-dakhīlah*—maka secara otomatis akan diketahui hakikat teori kritik *ad-dakhīl* yang digagasnya.[45]

---

[45] Sebelum mendedah hakikat *al-dakhīl*, Fāyed terlebih dulu memulai penjelasannya tentang *al-aṣīl* atau *al-aṣālah* (autentisitas) dalam penafsiran Al-Qur'an. Karena *al-aṣīl* merupakan antonim dari *al-dakhīl*, maka persoalan *al-aṣālah* ini dijelaskan lebih dulu dengan harapan agar antonimnya (*al-dakhīl*) dapat diketahui secara baik oleh pembaca. Dalam perspektif filsafat, metode semacam ini dikenal dengan *ta'rīf al-asyyā' bi aḍdadihā* (mendefinisikan sesuatu dengan cara menjelaskan antonimnya). Dalam dunia filsafat—khususnya filsafat Arab—setidaknya ada dua cara yang dapat digunakan untuk mendefinisikan suatu objek, yaitu: (a) *ta'rīf al-syai' bi amṡālihi* (mendefinisikan sesuatu dengan menjelaskan terlebih dulu padanan [sinonim]-nya). Sebagai contoh, kata *khawf* dijelaskan dengan kata *khasyyah* (takut), *khalaqa* dengan *faṭara* (menciptakan) dan *naẓara* dengan *ra'ā* (melihat); (b) *ta'rīf al-syai' bi aḍdādihi* (mendefinisikan sesuatu dengan menjelaskan dulu lawan kata [antonim]-nya). Contohnya, kata *rajul* (lelaki) dapat diketahui makna dan hakikatnya secara jelas dan baik setelah dijelaskan terlebih dulu makna dan hakikat *al-nisā'* (wanita) atau *unṡā* (perempuan). Lihat misalnya pada Tim Penulis, *'Ālam al-Ghayb wa al-Syahādah* (Tehran: Markaz al-Nūn-Jam'īyah al-Ma'ārif wa al-Ṡaqāfah, 2012), 15. Lihat juga 'Abd al-Wahhāb 'Abd al-Wahhāb Fāyed (selanjutnya

Secara etimologi, *al-aṣīl* berasal dari bahasa Arab *al-aṣl* yang berarti *asal, valid, dasar, pokok,* dan *sumber.*[46] Dalam bahasa Inggris, *al-aṣīl* sepadan dengan kata *authentic* yang berarti *asli, orisinal, valid,* dan *genuine.*[47] Dalam bahasa Arab dikatakan, *syay'un aṣīlun* berarti sesuatu yang memiliki asal usul kuat, *rajulun aṣīlun* adalah pemuda yang memiliki asal-usul/silsilah yang jelas dan memiliki akal yang kuat dan sehat.[48] Fayrūz Ābādī (w.817 H/1414 M) dalam *al-Qāmūs* mengatakan bahwa *al-aṣl* adalah dasar atau fondasi, *al-aṣīl* adalah orang yang memiliki asal usul jelas.[49] Dengan demikian, secara bahasa *al-aṣīl*

---

ditulis Fāyed), *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Maṭba'ah Ḥassān, 1978), Juz 1, 13.

[46] Lihat misalnya Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Alī al-Fayyūmī, *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Syarḥ al-Kabīr* (Kairo: al-Maktabah al-'Ilmīyah, 2000), 119.

[47] Lihat John M. Echols dan Hassan Syadily, *Kamus Inggris Indonesia* (Jakarta: PT. Gramedia, 1997), Cet. ke-27, 46.

[48] Abū al-Faḍl Muḥammad ibn Makram ibn Manẓūr (selanjutnya disebut Ibn Maẓūr), *Lisān al-'Arab,* ditahqiq oleh 'Abdullāh 'Alī al-Kabīr, dkk., (Kairo: Dār al-Ma'ārif), Juz 13, 16.

[49] Majd al-Dīn Muḥammad ibn Ya'qūb ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn 'Umar al-Syayrāzī al-Fayrūz Ābādī (selanjutnya disebut Fayrūz Ābādī), *al-Qāmūs al-Muḥīṭ wa al-Qābūs al-Wasīṭ al-Jāmi' li Mā Żahaba min Kalām al-'Arab Syamāmīṭ* (Bayrūt: Mu'assasah al-Risālah, 1407 H), Cet. II, 4.

adalah segala sesuatu yang memiliki asal usul yang pasti dan jelas, autentik, orisinal, dan valid.

Secara terminologi, para ahli tafsir berbeda pendapat dalam mendefinisikan term *al-aṣīl.* Namun, menurut Fāyed, secara garis besar pendapat itu dapat dikerucutkan menjadi dua definisi: *pertama,* tafsir yang memiliki asal-usul, dalil-dalil, dan argumentasi yang jelas dari agama. *Kedua,* tafsir yang ruh dan napasnya bersandarkan kepada Al-Qur'an, sunnah, pendapat para sahabat, dan tabi'in.[50]

Jika diperhatikan, definisi Fāyed di atas terlihat hanya mencakup satu jalur tafsir saja yaitu *bi al-ma'śūr* dan belum mengakomodasi tafsir *bi al-ra'y.* Oleh karenanya, definisi *al-aṣīl fī al-tafsīr* yang *jāmi'* dan *māni'* (komprehensif) adalah tafsir yang memiliki rujukan dan dasar yang jelas serta dapat dipertanggungjawabkan, baik sumber itu berasal dari Al-Qur'an, hadis sahih, pendapat sahabat dan tabi'in yang valid, atau berasal dari rasio sehat yang memenuhi kriteria dan prasyarat ijtihad.[51]

---

[50] Lihat Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm,* Juz 1, 13.

[51] Ḥusayn Muḥammad Ibrāhīm Muḥammad 'Umar, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Universitas Al-Azhar, t.th.), 11.

Setelah mendedah hakikat *al-aṣīl*, Fāyed kemudian menjelaskan makna *al-dakhīl*. Menurutnya, secara etimologi term *al-dakhīl* bermakna antara lain: (a) orang yang berafiliasi kepada yang bukan komunitasnya, (b) tamu, disebut *dakhīl* karena ia masuk ke rumah orang lain yang dikunjunginya, (c) kata serapan, karena ia berasal dari bahasa asing, dan (d) orang asing yang datang untuk tujuan eksploitasi.[52] Bahkan Ibn Manẓūr (w.711 H/1312 M) mengatakan bahwa *al-dakhīl* adalah semua unsur eksternal yang masuk ke dalam diri manusia, dan ia dapat merusak akal, mental serta fisiknya.[53] Sementara bagi al-Rāghib al-Aṣfihānī (w.502 H/1108 M), kata *al-dakhīl* yang terdiri dari huruf *dāl, khā'* dan *lām* berpusat maknanya pada aib dan cacat internal.[54] Menurut Ibrāhim Khalīfah, aib dan cacat itu karena beberapa faktor, antara lain: (a) keterasingan, seperti kata serapan dan tamu yang tidak diundang; (b) cacat indrawi dan cacat lainnya yang terselubung dan tidak diketahui kecuali setelah diteliti dengan

[52] Lihat misalnya Ibrāhīm Muṣṭafā, *et.all.*, *al-Mu'jam al-Wasīṭ* (Istanbul: Dār al-Da'wah, 1990), 275.

[53] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Bayrūt: Dār Ṣādir, 1956), Jilid 11, 241.

[54] Lihat al-Rāghib al-Aṣfihānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān* (Libanon: Dār al-Ma'rifah, t.th.), 166.

saksama, seperti penyakit, usaha makar, penipuan, keraguan, ulat dalam batang pohon dan lain-lain.[55]

Padanan kata *al-dakhīl* dalam bahasa Inggris adalah *outsider* yang berarti *orang luar*.[56] Namun setelah mencermati definisi *al-dakhīl* yang digunakan para pakar bahasa Arab dan Fāyed dalam kitabnya, maka term Inggris yang pas dan mendekati makna kata *al-dakhīl* adalah *infiltration* yang berarti *peresapan, penyusupan,* dan *perembesan*.[57] Berdasarkan pemaknaan ini, maka secara bahasa, virus atau bakteri penyakit dapat disebut *al-dakhīl* karena ia merupakan unsur eksternal yang meresap ke dalam tubuh manusia. Kata serapan juga dapat disebut *al-kalimah al-dakhīlah* karena ia tidak berasal dari rahim atau rumpun bahasa aslinya.

---

[55] Ibrāhīm ʿAbd al-Raḥmān Muḥammad Khalīfah (selanjutnya ditulis Ibrāhīm Khalīfah), *al-Dakhīl fī al-Tafsīr* (Kairo: Universitas Al-Azhar, 1996), Jilid 1, 2.

[56] John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, 411.

[57] Lihat John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, 320. Kata *ilfiltration* sudah diserap ke dalam bahasa Indonesia menjadi "infiltrasi" yang diartikan penyusupan dan perembesan. Lihat Tim Penulis, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), 586.

Secara terminologis, Fāyed mendefinisikan *al-dakhīl* dengan penafsiran Al-Qur'an yang tidak memiliki sumber, argumentasi dan data yang valid dari agama.[58] Dengan kata lain, *al-dakhīl* adalah penafsiran yang tidak memiliki landasan yang valid dan ilmiah, baik dari Al-Qur'an, hadis sahih, pendapat sahabat dan tabi'in, maupun dari akal sehat yang memenuhi kriteria dan prasyarat ijtihad.[59]

Menurut Fāyed, sumber *al-dakhīl* dapat berasal dari dua sisi; eksternal dan internal. Secara eksternal, penafsiran semacam ini berasal dari sebagian kelompok *outsider* yang dengan sengaja ingin memporandakan ajaran Islam. Mereka menyerang Islam dari berbagai lini, termasuk Al-Qur'an. Bangunan peradaban yang dibangun baginda Nabi saw. melalui ajaran Al-Qur'an dirongrong sedemikian rupa dengan cara misalnya, memasukkan penafsiran-penafsiran berbau mistis dan khurafat yang tidak mempunyai sumber dan data yang jelas dari doktrin agama. Penafsiran semacam itu mereka gelindingkan

[58] Lihat Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 1, 13.

[59] Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 1, 13.

ke dalam Al-Qur'an dengan maksud memecah belah dan merusak teologi umat.[60]

Sementara secara internal, *al-dakhīl* berasal dari sebagian kelompok *insider*. Mereka mengaku bagian dari Islam, tapi sesungguhnya secara politis mereka bermaksud untuk merusak ajaran Islam dari dalam. Salah satu kelompok yang dikategorikan berbahaya oleh Fāyed adalah kelompok Bāṭīnīyah. Dengan alibi bahwa Al-Qur'an memiliki makna lahir dan batin, kelompok ini kemudian mencetuskan beragam penafsiran yang ujungnya ingin mendegradasi dan bahkan menafikan syariat Islam.[61]

Dari penjelasan di atas dapat ditarik beberapa poin penting. *Pertama*, autentisitas tafsir Al-Qur'an

---

[60] Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 1, 14.

[61] Kelompok Bāṭiniyah ini misalnya, mengatakan bahwa Al-Qur'an dan hadis memiliki makna lahir dan batin. Makna batin itu merupakan inti dan esensi ajaran Islam. Karena itu, orang-orang yang berhenti pada pemahaman makna lahiriah, maka hidupnya akan berada di bawah belenggu syariat. Sementara yang berani melampauinya dan mampu menangkap makna batinnya, maka ia akan keluar dari belenggu syariat tersebut dan dapat beristirahat dari melakukan perintah-perintah agama. Perdebatan secara mendalam dapat dilihat pada Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 1, 14–15; dan Ibn al-Qayyim al-Jawzī, *Talbīs Iblīs* (Iskandariyah: Dār ibn Khaldūn, t.th.), 100.

sangat bergantung kepada validitas data dan sumber yang digunakan mufasir. *Kedua*, penafsiran yang berlandaskan kepada data-data yang valid dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah dapat dikategorikan sebagai penafsiran objektif. *Ketiga*, menurut Fāyed, sumber-sumber autentik penafsiran Al-Qur'an terdiri dari Al-Qur'an, sunnah Nabi, pendapat sahabat dan tabi'in, kaidah bahasa Arab dan akal sehat yang memenuhi kriteria dan prasyarat ijtihad. *Keempat*, penafsiran-penafsiran yang tidak bersumber dari hal-hal di atas dikategorikan sebagai *al-dakhīl* (tafsir infiltratif) yang patut dikaji, dievaluasi, dikritisi dan direkonstruksi.[62]

B. Perkembangan, Motif, dan Bentuk *al-Dakhīl*

1. Sejarah Kemunculan

Potensi *al-dakhīl* sejatinya telah muncul sejak sebelum Islam datang. Pasalnya, sebelum Islam datang di Jazirah Arab, telah ada sekelompok Ahli Kitab yang sebagian besar berbangsa Yahudi.[63] Mereka

[62] Satu per satu mengenai sumber autentik penafsiran ini akan diurai secara elaboratif pada sub pembahasan selanjutnya.

[63] Dikatakan potensi *al-dakhīl* mulai ada sejak kaum Yahudi tinggal di Madinah dan sekitarnya, sebab sejarah

berhijrah dan masuk jazirah Arab pada sekitar tahun 70 Masehi. Mereka bermukim di sebuah lembah yang dikelilingi oleh pegunungan serta terdapat banyak pohon kurma, tempat itu dinamakan Yaṡrib.[64] Mereka datang berbondong-bondong ke Jazirah Arab karena ramalan para pemuka agama mereka tentang diutusnya Nabi akhir zaman sebagai penerus Musa yang akan mengembalikan mereka kepada tanah suci sebagaimana telah dijanjikan Tuhan. Selain tinggal di Yaṡrib, sebagian ada juga yang hidup berkelompok di Yaman dan Yamāmah.[65]

---

kemunculan *al-dakhīl* paling awal berasal dari cerita-cerita kaum Yahudi yang tinggal di sana. Kendati dalam perkembangannya, bentuk dan ragam *al-dakhīl* kemudian mengalamai perkembangan yang luas.

[64] Kota Yaṡrib diubah oleh Nabi saw. menjadi "Madinah" beberapa saat setelah kedatangan beliau di kota tersebut. Nama Madinah mengisyaratkan suatu deklarasi atau proklamasi bahwa di tempat baru itu hendak diwujudkan suatu masyarakat teratur dan berperadaban sebagaimana lazimnya suatu masyarakat. Dengan demikian, konsep Madinah adalah pola kehidupan sosial yang sopan yang ditegakkan atas dasar kewajiban dan kesadaran umum untuk patuh kepada peraturan atau hukum. Diskusi lebih lanjut dapat dilihat pada Muhammad Syafi'i Antonio, *Muhammad SAW: The Super Manager, The Super Leader* (Jakarta: Tazkia Publishing, 2007)

[65] Muḥammad Ḥusayn al-Żahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* (Kairo: Dār al-Kutub wa al-Hadīṡ, 1976), Jilid I, 25.

Interaksi keseharian dan hubungan sosial yang berlangsung lama inilah yang menyebabkan pertukaran kultur dan budaya di antara kaum Yahudi dan bangsa Arab. Ketika Rasul saw. datang dengan syariat Islam dan memperluas medan dakwah hingga menjamah Yaśrib, kemudian diikuti para sahabat yang berhijrah dari Mekah menuju Madinah. Mulai dari sinilah beberapa orang Yahudi masuk Islam, di antaranya adalah Ka'b ibn Māti' al-Ḥumyarī al-Aḥbār (w. 32 H/653 M), 'Abdullāh ibn Salām (w. 43 H/630 M) dan Tamīm al-Dārī (w. 40 H/660 M). Setelah memeluk Islam, mereka menjadi salah satu rujukan para sahabat dalam menafsirkan Al-Qur'an, terutama yang berkaitan dengan kisah-kisah umat terdahulu. Abū Hurayrah (w.57 H/676 M), 'Abdullāh ibn 'Abbās (w. 68 H/687 M) dan 'Abdullāh ibn 'Amr ibn al-'Āṣ (w.63 H/684 M), adalah di antara sahabat yang kerap bertanya kepada Ahli Kitab.[66]

Dari keterangan singkat di atas, dapat ditarik benang merah bahwa, proses merasuknya *al-dakhīl* ke dalam tafsir Al-Qur'an paling tidak melalui dua jalan. *Pertama*, ketika Rasulullah saw. tinggal di Madinah, beliau mendakwahi Ahli Kitab dari

[66] Lihat Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 1, 14–15.

bangsa Yahudi (Banī Qaynuqā', Banī Naḍīr dan Banī Qurayẓah) sehingga terjadilah pertemuan antara Nabi saw. dan sahabat dengan Ahli Kitab. Proses pertemuan dan perhelatan intelektual inilah yang menyebabkan masuknya *al-dakhīl* dalam tafsir.[67]

Kedua, masuknya sebagian orang Yahudi ke dalam Islam, seperti 'Abdullāh ibn Salām (w.43 H/630 M), Mukhayrīq ibn al-Naḍīr (w.3 H/625 M) dan Ka'b al-Aḥbār (w.32 H/653 M). Ketika segelintir orang Yahudi memeluk Islam dan sebagian sahabat bertanya kepada mereka mengenai isi Taurat dan Injil, terutama mengenai cerita umat terdahulu yang disebutkan secara global dalam Al-Qur'an, maka terjadilah kontak pengetahuan di antara mereka. Pada

[67] Memang ketika Nabi saw. tinggal di Madinah interaksi antara Ahli Kitab dengan umat Islam tidak dapat dihindarkan. Hanya saja, menurut catatan Fāyed, ketika baginda Nabi masih hidup, pergerakan *al-Dakhīl* belum begitu masif karena dua alasan. *Pertama*, proses penurunan Al-Qur'an masih terus berlangsung, sehingga berbagai persoalan yang muncul tidak perlu dicarikan solusinya kepada Ahli Kitab, tapi langsung dapat diatasi oleh Rasul melalui wahyu tersebut. *Kedua*, umat Islam pada saat itu bersikap sangat hati-hati dengan tradisi, kebudayaan dan ajaran yang datang dari Yahudi dan Nasrani, sebab terdapat informasi valid mengenai distorsi yang menimpa kitab suci mereka. Lihat Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 1, 103.

awalnya, Rasul memang melarang, bahkan beliau sangat marah ketika melihat 'Umar ibn al-Khaṭṭāb datang dengan membawa lembaran-lembaran berupa kitab suci yang diperoleh dari Ahli Kitab.[68] Tetapi seiring perjalanan waktu dan penyebaran Islam ke seluruh penjuru Madinah dan sekitarnya, Rasul pun mengizinkan para sahabat untuk meriwayatkan cerita-cerita isra'iliyat selama tidak bertentangan dengan ajaran Islam.[69]

---

[68] Hadis larangan melansir riwayat isra'iliyat dari Ahli Kitab selengkapnya dapat dilihat misalnya pada Imam Aḥmad, *Musnad Aḥmad* (Bayrut: Dār Ṣādir, t.th.) Juz 3, 387.

[69] Menurut analisis Fāyed, ada tiga tahapan yang dilakukan Rasul saw. dalam menyikapi *al-dakhīl* dari riwayat isra'iliyat ini. *Pertama*, pelarangan secara keras dan tegas bagi kaum muslimin untuk membaca, bertanya dan mendengarkan kabar isrā'īlīyāt. Hal ini dilakukan pada awal-awal gerakan dakwah di Madinah. *Kedua*, pemberian izin untuk mendengar riwayat isra'iliyat dengan syarat tidak membenarkan atau mendustakan riwayat tersebut, tapi cukup mengatakan *"Kami beriman kepada Allah dan apa-apa yang diturunkan kepada kami..."* (QS. al-Baqarah [2]: 136). Menurut Fāyed, sikap seperti ini terjadi pada pertengahan masa dakwah Nabi. *Ketiga*, pemberian izin untuk berdiskusi, melansir dan meriwayatkan isra'iliyat dengan syarat riwayat tersebut benar-benar valid dan sesuai ajaran Islam. Sikap ini terjadi di akhir masa dakwah Nabi di mana umat Islam sudah sangat kuat dan disegani banyak kalangan. Lihat Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 1, 110–111.

Kemudian pelansiran riwayat isra'iliyat dari Ahli Kitab ini semakin marak pada masa tabi'in sehingga seorang pembaca tafsir akan sulit membedakan mana cerita yang sahih dan mana cerita yang dibuat-buat oleh ahli kitab. Dan begitu seterusnya, dari generasi ke generasi, fenomena *al-dakhīl* dalam tafsir Al-Qur'an—khususnya *al-dakhīl bi al-ma'śūr* yang berasal dari isra'iliyat—terus berkembang seiring dengan perkembangan zaman.

Adapun terkait dengan *al-dakhīl* dalam tafsir *bi al-ra'y*, para ulama mencatat ada beberapa sebab yang turut mendorong masuk dan berkembangnya dakhīl *bi al-ra'y* ini. Antara lain, yang paling utama adalah pemahaman mufasir yang sangat subjektif. Subjektivitas pemahaman/penafsiran tersebut terjadi karena; *pertama,* tidak terpenuhinya syarat-syarat sebagai penafsir Al-Qur'an. Karena itu, ketika ia bertemu dengan ayat yang secara *ẓāhir* bertentangan dengan akal, mufasir langsung mengambil kesimpulan dan menerjemahkan ayat tersebut secara *ẓahir*nya saja, tanpa memandang konteksnya serta kemungkinan makna lain yang dikandung ayat itu. *Kedua,* menafsirkan Al-Qur'an untuk menjustifikasi pandangan golongan atau kelompok tertentu, seperti yang dilakukan oleh sebagian sekte Muktazilah,

Bābīyah, Bahā'īyah dan Aḥmadīyah,[70] yang menyelewengkan dan menafsirkan Al-Qur'an menurut hawa nafsu mereka saja, serta menolak teks-teks yang bertentangan dengan akidah dan keyakinan mereka.

Salah satu contoh *al-dakhīl* dari sisi tafsir *bi al-ra'y* (rasio) adalah penafsiran kaum Aḥmadīyah Qadyān terhadap beberapa ayat Al-Qur'an. Basyīr al-Dīn Maḥmūd (1889–1965 M) misalnya, menukil ayat Al-Qur'an dan menyelewengkannya dengan membuat tafsiran baru, agar klaim kenabian Mirza Ghulam Aḥmad (1835–1908 M) dapat diterima. Mereka berdalil misalnya dengan ayat Al-Qur'an:

اَللّٰهُ يَصْطَفِيْ مِنَ الْمَلٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَّمِنَ النَّاسِ ۗ اِنَّ اللّٰهَ سَمِيْعٌۢ بَصِيْرٌ ۚ

"Allah memilih utusan-utusan-(Nya) dari malaikat dan dari manusia. Sesungguhnya Allah Maha mendengar lagi Maha melihat." (QS. al-Ḥajj [22]: 75)

[70] Lihat selengkapnya pada Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Maṭba'ah al-Ḥaḍārah al-'Arabīyah, 1980), Juz 2, 193–224

Dengan menggunakan ayat ini, Aḥmadīyah mengklaim kebenaran kenabian Mirza Ghulam Aḥmad. Basyir al-Dīn Maḥmūd mengatakan bahwa kata يَصْطَفِي adalah kata kerja *muḍāri'*, yang menurut kaidah bahasa Arab menunjukkan pekerjaan yang sedang dan akan dilakukan. Itu artinya Allah Swt selalu mengutus nabi atau rasul secara berkesinambungan, baik dari jenis malaikat maupun manusia.[71] Mereka beranggapan bahwa kenabian tidak terputus hanya sampai Nabi Muhammad saja, melainkan terus berlanjut dan akan ada nabi-nabi berikutnya sebagai pelengkap, penerus dan pembaharu risalah Islam, salah satunya adanya Mirza Ghulam Aḥmad.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa potensi *al-dakhīl* sudah ada sebelum Islam hadir di jazirah Arab, yakni ketika kaum Yahudi berhijrah dan menetap di Yaśrib dan sekitarnya. Dikatakan demikian, sebab dari merekalah cerita-cerita isrā'īlīyāt diperoleh. Cerita isra'iliyāt adalah bentuk *al-dakhīl* paling awal sebelum adanya bentuk-bentuk lain. Kemudian benih-benih *al-dakhīl* itu mulai ada

[71] Lihat Basyīr al-Dīn Maḥmūd, *al-Tafsīr al-Ṣaghīr*, edisi Indonesia, *Al-Qur'an dengan Terjemahan dan Tafsir Singkat*, dengan Restu Hadrat Mirza Tahir Ahmad, Khalifatul Masih IV, Edisi II, (Jakarta: Dewan Naskah Jemaat Ahmadiyah Indonesia, 1987), 307.

pada masa Rasul saw. dan sahabat, terutama ketika sebagian sahabat mulai berani berinteraksi dan berdiskusi dengan Ahli Kitab (Yahudi dan Nasrani). Lalu benih-benih tersebut tumbuh dan bersemi pada masa tabi'in dan terus berkembang pada masa-masa setelahnya, terutama pada masa dinasti Umayah (661–750 M) dan dinasti 'Abbasīyah (750–1258 M) ketika kebudayaan, tradisi penerjemahan dan kajian-kajian ilmiah dalam berbagai disiplin ilmu ditumbuhsuburkan.

2. Faktor Perkembangan *al-Dakhīl*

Fāyed menjelaskan beberapa faktor[72] yang melatari kemunculan dan perkembangan *al-dakhīl* dalam tafsir Al-Qur'an, antara lain sebagai berikut.

---

[72] Faktor perkembangan *al-dakhīl* yang diuraikan Fāyed ini mirip dengan faktor perkembangan hadis *mauḍū'*. Terkait dengan ini dapat dilihat misalnya pada Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 2003), 93; Muhammad Zubayr Siddiqi, *Hadith Literature: Its Origin, Development & Special Features* (Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 1993), 57–58; Muhammad Muṣṭafa Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature* (Indiana: American Trust Publications, 1977), 92; Dale F. Eickelman (*ed.*), *The Qur'an, Morality and Critical Reason* (Leiden: Brill, 2009), 71–114. Lihat juga Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of*

a. Faktor politik dan kekuasaan

Pertentangan politik yang timbul sejak akhir kekhalifahan 'Uśmān ibn 'Affān dan awal kekhalifahan 'Alī ibn Abī Ṭālib bisa dikatakan sebagai sebab munculnya sekte-sekte yang saling menyerang dengan cara membuat hadis-hadis dan beragam penafsiran sektarian. Syi'ah Rāfiḍah misalnya,[73] menafsirkan ayat *Tabbat Yadā Abī Lahabin wa Tabb* (QS. al-Lahab [111]: 1) sebagai Abū Bakar dan 'Umar ibn al-Khaṭṭab, *Maraj al-Baḥrayn Yaltaqiyān* (QS. al-Raḥmān [55]: 19) sebagai 'Ali dan Fāṭimah, *al-Lu'lu' wa al-Marjān* (QS. al-Raḥmān [55]: 19) sebagai Ḥasan dan Ḥusayn, *'An al-Naba' al-'Aẓīm* (QS. al-Naba' [78]: 2) sebagai 'Ali ibn Abū Ṭālib,[74] dan masih banyak lagi penafsiran-penafsiran subjektif yang mendukung mazhab mereka.

Setelah itu, datang masa-masa dinasti Umayah dan Abbasiyah. Dinasti Abbasiyah berdiri di atas

---

Muslim Literature From the Formative Period, (Surrey: Curzon, 2000)

[73] Dalam konteks ini, Imam Syāfi'ī mengatakan, "Saya tidak melihat suatu kaum yang lebih berani berdusta kepada Rasul saw. selain kaum Rāfiḍah".

[74] Lihat Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 2, 145; lihat juga Ibn Taymīyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, 86.

puing-puing Dinasti Umayah. Masa itu merupakan masa transisi tampuk kekuasaan dari rezim ke rezim lain. Sebagaimana lazimnya masa transisi, maka tentu saja tidak terjadi secara seketika, tapi dilakukan dengan berbagai cara dan strategi. Salah satu strategi yang digunakan adalah dengan kampanye terselubung yang mengatasnamakan agama. Salah satunya adalah dengan menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Contoh penafsiran infiltratif yang dilakukan adalah tafsir atas firman Allah Swt:

وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ ۗ وَمَا جَعَلْنَا الرُّءْيَا
الَّتِيٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِى
الْقُرْءَانِ ۚ وَنُخَوِّفُهُمْ ۙ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا

Dan (ingatlah), ketika Kami wahyukan kepadamu: "Sesungguhnya (ilmu) Tuhanmu meliputi segala manusia". Dan Kami tidak menjadikan mimpi yang telah kami perlihatkan kepadamu, melainkan sebagai ujian bagi manusia dan (begitu pula) pohon kayu yang terkutuk dalam Al-Qur'an. Dan Kami menakut-nakuti mereka, tetapi yang demikian itu hanyalah menambah besar kedurhakaan mereka." (QS. al-Isrā' [17]: 60)

Diriwayatkan dari Ya'lā ibn Murrah al-Ṡaqafī bahwa yang dimaksud dengan *al-syajarah al-mal'ūnah* adalah Bani Umayah. Mereka meriwayatkan dari 'Āisyah bahwa dia berkata kepada Marwān ibn Ḥakam (w. 65 H), "Saya mendengar Rasul saw. berkata kepada ayah dan kakekmu, (wahai Marwān), kalian (Bani Umayah) adalah *al-syajarah al-mal'ūnah* (pohon terkutuk) yang disebutkan dalam QS. al-Isrā' [17] ayat 60."[75]

b. Faktor kebencian terhadap Islam

Golongan yang tidak senang dengan Islam sengaja membuat berbagai riwayat palsu dengan tujuan untuk mengoyak Islam secara internal. Berbagai penafsiran yang tidak memiliki dasar kuat mereka buat dan sebarkan di tengah-tengah umat. Salah satu contoh *al-dakhīl* melalui hadis palsu yang dibuat dalam konteks ini adalah kisah *Gharānīq*[76] yang dikaitkan dengan asbab nuzul QS. al-Ḥajj [22]: 53

---

[75] Ḥusayn Muḥammad Ibrāhīm Muḥammad 'Umar, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Universitas Al-Azhar, t.th.), 39–40.

[76] Yang dimaksud *gharānīq* dalam konteks ini adalah salah satu jenis berhala yang disembah kaum kafir Quraisy. Asal kata *gharānīq* adalah *gharnūq* atau *gharnīq*. Ia merupakan nama satu jenis burung air (sejenis burung pelikan) yang berkelamin lelaki. Kaum kafir menjadikan berhala (*gharānīq*) sebagai

وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ وَّلَا نَبِيٍّ اِلَّآ اِذَا تَمَنّٰٓى اَلْقَى الشَّيْطٰنُ فِيْٓ اُمْنِيَّتِهٖۚ فَيَنْسَخُ اللّٰهُ مَا يُلْقِى الشَّيْطٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللّٰهُ اٰيٰتِهٖۗ

Dan Kami tidak mengutus sebelum kamu seorang rasul pun dan tidak (pula) seorang nabi, melainkan apabila ia mempunyai sesuatu keinginan, setan pun memasukkan godaan-godaan terhadap keinginan itu, Allah menghilangkan apa yang dimasukkan oleh setan itu, dan Allah menguatkan ayat-ayat-Nya. (QS. al-Ḥajj [22]: 52)[77]

---

sesembahan karena ia diyakini mampu memberi pertolongan dan mampu membawa terbang doa-doa yang dipanjatkan kepada Tuhan, seperti halnya burung yang mampu terbang ke angkasa. Lihat Ibn al-Aśīr, *al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīś wa al-Aśar* (Bayrūt: al-Maktabah al-'Ilmīyah, 1979), Juz 3, 69; Lihat juga Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 2, 43–44; dan bandingkan dengan F.V. Winnett Alsoi, "The Daughters of Allah," in *The Moslem World*, Vol. XXX, 1940, 113–130; G.W. Bowersock, "an Arabian Trinity," *The Harvard Theological Review* (1986), 20; Christian Julien Robin, "South Arabia, Religions in Pre-Islamic," *Encyclopedia of the Qur'an*, Jane Dammen McAuliffe (*ed.*), (Leiden: Brill, 2002), 85.

[77] Sebagian mufasir meriwayatkan tentang asbabun nuzul ayat tersebut bahwa ketika Rasulullah mengalami masa-masa sulit, yakni ketika ditinggal oleh kaumnya. Nabi pun berharap kaumnya tidak diazab sebab beliau optimis suatu saat mereka akan menjadi orang-orang yang beriman. Ketika beliau

sedang duduk di salah satu tempat pertemuan kaum Quraisy, tiba-tiba Allah menurunkan surah al-Najm [53]. Ketika sampai pada ayat 19–20:

أَفَرَءَيْتُمُ اللَّٰتَ وَالْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ وَمَنَوٰةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ ﴿٢٠﴾

Maka apakah patut kamu (hai orang-orang musyrik) menganggap al-Lāta dan al-'Uzzā. Dan Manah yang ketiga, yang paling terkemudian (sebagai anak perempuan Allah). (QS. al-Najm [53]: 19–20)

Tanpa sadar Nabi saw. membaca kalimat yang dituntun setan:

تِلْكَ الْغَرَانِيقُ الْعُلَى. وَإِنَّ شَفَاعَتَهُنَّ لَتُرْتَجَى

"Itulah tiga berhala (gharānīq) yang tinggi. Sesungguhnya syafaat ketiganya sangat dinantikan". Ketika kaum Quraisy mendengar perkataan Nabi tersebut, mereka langsung bersuka cita. Sementara Nabi terus melanjutkan bacaannya sampai dengan akhir surah al-Najm. Ketika beliau sujud di akhir ayat surah tersebut, semua orang yang hadir di tempat itu, baik muslim maupun musyrik, ikut bersujud. Orang-orang Quraisy pun bubar dengan keadaan senang atas peristiwa itu. Mereka berkata, "Muhammad telah menyebutkan tuhan-tuhan kita dengan sebutan yang baik." Maka Nabi pun didatangi oleh Malaikat Jibril seraya berkata: "Apa yang telah engkau perbuat? Mengapa kamu membacakan kepada manusia sesuatu yang tidak aku bacakan kepadamu (dan juga) bukan berasal dari Allah?". Nabi saw. pun bersedih dan sangat takut. Maka Allah menurunkan ayat tersebut di atas (QS. al-Ḥajj [53]: 52). Riwayat kisah *gharānīq* ini secara lengkap dapat dilihat misalnya pada kitab tafsir Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar ibn Muḥammad al-Zamakhsyarī (selanjutnya ditulis

Tentu riwayat *gharānīq* ini dianggap tidak rasional dan bertentangan dengan logika hukum *'iṣmah al-nubūwah* (perlindungan terhadap Nabi saw.). Karenanya tidak berlebihan jika para pakar hadis dan tafsir membantah status riwayat tersebut dan menggolongkannya ke dalam hadis palsu.[78] Beberapa di antaranya adalah Ibn 'Aṭīyah al-Andalusī (481–541 H/1088–1146 M) dan Syihāb al-Dīn al-Alūsī (1217–1270 H/1802–1854 M).

Pada era modern, kelompok-kelompok yang membenci Islam masih kerap melakukan gerakan yang meresahkan. Memang tidak secara langsung menukik ke dalam ranah penafsiran Al-Qur'an, tetapi fenomena *La Divina Commedia*-nya Dante (1265–1321) yang tidak lucu, *Satanic Verses*-nya Salman Rushdi (1988), karikatur murahannya Jylland-Posten, film IoM lalu sebuah koran Perancis,

---

al-Zamakhsyarī), *al-Kasysyāf 'an Ḥaqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl* (selanjutnya ditulis *al-Kasysyāf*), (Kairo: Dār al-Kutub, t.th.), Juz 2, 65.

[78] Lihat selengkapnya pada Ibn 'Aṭīyah, *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz* (Rabaṭ: Maktabah al-Īmān, 1998), Juz 2, 136. Lihat juga Syihāb al-Dīn al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Maṡānī* (Kairo: Dār al-Manār, 2000), Juz 17, 182. Lalu bandingkan dengan Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 2, 49–50.

Charlie Hebdo yang mencaci baginda Nabi saw., dan hinaan dari *Faith Freedom*-nya Ali Sina adalah bukti nyata eksistensi pergerakan kelompok yang membenci Islam.

Dalam konteks kajian Al-Qur'an dan tafsir, apa yang dilakukan orientalis seperti Hendrik Kraemer (1888–1965 M), Ignaz Goldziher (1850–1921 M), Gustav Weil (1808–1889 M), Athur Jeffery (1892–1959 M), Gustav Flugel (1802–1970 M), Abraham Geiger (1810–1874 M), Samuel M. Zwemer (1867–1952 M), John Wansbrough (1928–2002 M) dan Ricard Bell (l. 1953 M) adalah potret nyata gerakan orientalis yang mengkaji Al-Qur'an dengan motif kebencian. Di Indonesia, Pendeta Suradi dari kelompok Kristen Nehemia, juga pernah melakukan kritik terhadap autentisitas Al-Qur'an dengan motif kebencian.[79] Tak pelak, faktor semacam ini telah menjadikan *al-dakhīl* semakin tumbuh subur dalam dunia penafsiran.

c. Faktor fanatisme

Fanatisme yang berlebihan adalah sikap tidak baik, sebab ia dapat merusak tingkat 'objektivitas'

[79] Lihat Adnin Armas, *Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam Liberal: Dialog interaktif dengan Aktifis Jaringan Islam Liberal* (Jakarta: Gema Insani, 2003), 61–63.

mufasir dalam memaknai teks. Di antara contoh *al-dakhīl* yang disebabkan faktor fanatisme yang berlebihan adalah penafsiran sebagian kelompok Syi'ah terhadap QS. al-Mā'idah [5]: 55.[80] Mereka mengatakan bahwa ketika 'Alī ibn Abī Ṭālib sedang ṣalat tiba-tiba datang seorang pengemis, maka Ali—yang sedang dalam keadaan ruku'—memberikan cincin kepada si pengemis itu. Terkait dengan kejadian inilah, maka QS. al-Mā'idah [5] ayat 55 itu diturunkan. Contoh lainnya adalah penafsiran kaum Syi'ah atas QS. Qāf [50]: 24. Mereka melansir sebuah riwayat palsu yang mengatakan bahwa: "Ketika kiamat datang, Allah berfirman kepadaku (Muhammad) dan 'Alī ibn Abī Ṭālib: *'Masukkanlah orang-orang yang kalian cintai ke surga, dan masukkanlah orang-orang yang kalian benci ke neraka'.* Dan inilah—menurut

[80] Bunyi ayat tersebut adalah:

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكٰوةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ

"Sesungguhnya penolong kamu hanyalah Allah, Rasul-Nya, dan orang-orang yang beriman, yang mendirikan shalat dan menunaikan zakat, seraya mereka tunduk (kepada Allah)." (QS. al-Mā'idah [5]: 55)

mereka—tafsiran dari ayat di atas (*Alqiyā fī Jahannama Kulla Kaffārin 'Anīd*).[81]

Hal yang sama juga pernah dilakukan sebagian kelompok Muktazilah ketika menafsirkan QS. al-Nisā' [4]: 164 (وَكَلَّمَ اللهُ مُوْسٰى تَكْلِيْمًا) mereka mengatakan bahwa كَلَّمَ di sini tidak berarti "berbicara" tetapi bermakna جَرَّحَ (melukai).[82] Penafsiran ini muncul disebabkan karena fanatisme berlebihan terhadap mazhab mereka yang tidak meyakini adanya sifat-sifat bagi Allah (*nafy al-Ṣifāt*). Atas dasar itu, kemudian si penafsir memalingkan makna asal kata *kallama* (berbicara) menjadi *jarraḥa* (melukai) walau secara pakem linguistik Arab, penggunaan yang terakhir ini tidak populer.

d. Faktor perbedaan mazhab

Perbedaan (*ikhtilāf*) adalah suatu kepastian, sunnatullah, dan manusia tidak mungkin untuk menghindarinya. *Ikhtilāf* dapat dibenarkan selama tidak menyangkut masalah akidah yang prinsip,

---

[81] Lihat contoh-contoh *al-dakhīl* berupa hadis palsu pada Ibn Taymīyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, 78; Ibn Kaśīr, *Tafsir al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Kairo: Dār al-Turāś, 2000), Juz 3, 130; dan Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad al-Syawkānī, *al-Fawā'id al-Majmū'ah fī al-Ahādīś al-Mawḍū'ah* (Bayrūt: Dār Ṣādir, t.th.), 382.

[82] Lihat al-Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf*, Juz 1, 398.

melainkan dalam masalah *furū'*. Rasul saw. bersabda: *"Sesungguhnya Allah Swt telah membuat ketentuan-ketentuan, maka janganlah kamu melampauinya, telah mewajibkan sejumlah kewajiban, maka janganlah kamu abaikan, telah mengharamkan banyak hal, maka janganlah kamu melanggarnya, telah mendiamkan banyak masalah sebagai rahmat bagi kamu—bukan karena lupa— maka janganlah kamu mencari (kesulitan) di dalamnya."* (HR. Dāruquṭnī)

Karena itu, munculnya beragam sekte dan mazhab kerap menjadi bumerang bagi umat Islam. Mereka tidak segan-segan menjadikan Al-Qur'an sebagai alat justifikasi terhadap ajaran mazhab mereka. Salah satu contohnya adalah apa yang dilakukan Ahmadiyah Qadian. Karena meyakini bahwa Mirza Ghulam Aḥmad adalah seorang nabi, maka berbagai ayat yang memungkinkan untuk dijadikan pembenar ajaran tersebut, mereka tafsirkan secara subjektif sesuai ajarannya. Ketika menafsirkan QS. al-Nisā' [5]: 69 misalnya, mereka mengatakan bahwa frase *min al-nabīyīn wa al-ṣiddīqīn wa al-syuhadā' wa al-ṣāliḥīn* adalah penjelasan (*bayān*) bagi frase sebelumnya; *wa man yuṭi' Allāh wa al-Rasūl*. Berdasarkan penjelasan ini maka umat Muhammad sangat dimungkinkan untuk mencapai empat derajat

sebagaimana disebutkan pada ayat tersebut, yakni; kenabian (*al-nubūwah*), kebenaran (*al-ṣiddīqīyah*), persaksian (*al-syahādah*) dan kebaikan (*al-ṣalāḥ*). Dengan demikian, semua orang yang taat kepada Allah dan Rasul-Nya dimungkinkan dapat mencapai derajat kenabian, seperti halnya Ghulam Ahmad.[83]

Tafsir sektarian yang subjektif semacam inilah yang menjadikan *al-dakhīl* dalam tafsir Al-Qur'an semakin tumbuh subur. Padahal ketika mufasir melihat ayat di atas secara jujur dan objektif, tanpa terbelenggu dengan doktrin kenabian Ghulam Ahmad, maka ia akan mampu mempersembahkan penafsiran yang universal dan kompatibel untuk semua anak zaman. Penafsiran-penafsiran mayoritas ulama menjelaskan bahwa ayat di atas merupakan tafsiran bagi ayat ketujuh surah al-Fātiḥaḥ. Artinya, jalan bagi orang-orang yang dianugerahi nikmat dan tidak dimurkai Tuhan adalah ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya yang sudah direfleksikan dan

[83] Lihat Syaykh Muḥammad al-Khaḍir Ḥusayn, *al-Qadyānīyah* (Kairo: al-Maktabah al-Salafīyah, 1932), 59–60. Lihat juga Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 2, 233–234; Ḥusayn Muḥammad Ibrāhīm Muḥammad 'Umar, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, 37–45.

diaplikasikan oleh para Nabi, *ṣiddīqīn, syuhadā'* dan *ṣāliḥīn*.[84]

e. Faktor ketidaktahuan

Niat baik yang tidak dilandasi pengetahuan yang cukup tidak selamanya berimplikasi kepada kebaikan. Salah satu contohnya adalah apa yang dilakukan sebagian mubaligh yang dengan sengaja melansir riwayat tanpa mengetahui status dan validitas riwayat tersebut. Alih-alih membawa kebaikan, riwayat-riwayat semacam itu bisa jadi malah menimbulkan polemis yang berkepanjangan.

Menurut catatan al-Suyūṭī (849–911 H/1445–1505 M), di antara orang-orang yang kerap membuat riwayat palsu dengan maksud baik tapi tidak dibarengi dengan ilmu yang mendalam adalah Abū 'Iṣmah Nūḥ ibn Abū Maryam (w.173 H/776 M), Maysarah ibn 'Abdi Rabbih, Bazī' ibn Ḥassān dan Mukhallad ibn 'Abd al-Wāḥid.[85] Mereka sengaja membuat riwayat-riwayat palsu mengenai keutamaan (*faḍā'il*) surah-surah Al-Qur'an dengan tujuan agar umat Islam gemar membaca dan mengamalkan

[84] Lihat misalnya penafsiran Ibn Kaśīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Juz 1, 75.

[85] Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī* (Kairo: Dār al-Manār, 2000), Juz 1, 282–289.

Al-Qur'an. Riwayat-riwayat palsu itu kemudian dinukil oleh sebagian mufasir seperti al-Zamakhsyarī (467–538 H/1070–1143 M). Di dalam tafsirnya, Zamakhsyarī melansir berbagai riwayat mengenai keutamaan surah-surah Al-Qur'an seperti surah al-Nāzi'āt, al-Infiṭār, al-Burūj, al-Fajr, al-Ḍuḥā, al-Tīn, al-Takāśur, al-Kauśar, al-Kāfirūn[86] dan beberapa surah lainnya. Namun setelah diselidiki ternyata status riwayat-riwayat tersebut tidak valid dan karenanya dapat dikategorikan sebagai *al-dakhīl* (tafsir infiltratif).

3. Klasifikasi *al-Dakhīl*

Di dalam buku *al-dakhīl* bab dua, Fāyed hanya menjelaskan tujuh klasifikasi *al-dakhīl* (infiltrasi) penafsiran yaitu; *dakhīl* yang berasal dari riwayat isrā'īlīyāt, hadis *mauḍū'* dan *ḍa'īf*, infiltrasi penafsiran dari sekte Bāṭinīyah, infiltrasi penafsiran sufistik yang mengabaikan makna eksoteris, infiltrasi penafsiran dari aspek linguistik, infiltrasi penafsiran dari sekte Bābīyah, Bahā'iyah dan Qadyānīyah, serta

[86] Lihat selengkapnya pada al-Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf*, terutama ketika menafsirkan Juz 'Amma. Lalu bandingkan juga dengan Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 2, 59–61.

infiltrasi penafsiran dari sebagian pemikir kontemporer.[87]

Namun jika dibandingkan dengan beberapa karya ulama setelahnya,[88] maka *al-dakhīl* dapat diklasifikasi menjadi tiga jalur yaitu jalur *al-ma'śūr* (riwayat), jalur *al-ra'y* (rasio) dan jalur *al-isyārah* (intuisi). Masing-masing jalur kemudian dibagi lagi menjadi beberapa bagian.

Pertama, al-dakhīl jalur *al-aśar* (riwayat), meliputi: hadis *mauḍū'* (palsu), hadis *ḍa'īf* (lemah), riwayat isrā'īlīyāt yang bertentangan dengan Al-Qur'an dan sunnah juga isrā'īlīyāt yang tidak didukung oleh ajaran agama, pendapat sahabat dan tabi'in yang tidak valid, pendapat sahabat dan tabi'in yang bertentangan dengan Al-Qur'an, sunnah, hukum logika dan tidak dapat dikompromikan.[89]

Kedua, al-dakhīl dari jalur *ra'y* (rasio), meliputi: tafsir yang didasari niat buruk dan skeptisme

---

[87] Lihat Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 1, 102–108.

[88] Misalnya adalah karya Ḥusayn Muḥammad Ibrāhīm Muḥammad 'Umar, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, 63–148.

[89] Lihat Jamāl Muṣṭafā 'Abd al-Ḥamīd 'Abd al-Wahhāb al-Najjār (selanjutnya disebut al-Najjār), *Uṣūl al-Dakhīl fī Tafsīr Āyi al-Tanzīl* (Kairo: Universitas Al-Azhar, 2009), 27.

terhadap ayat-ayat Allah, tafsir eksoteris tanpa mempertimbangkan sisi kepantasannya bila disematkan kepada Dzat Allah, penafsiran distorsif atas ayat-ayat dan syariat Allah dengan mengabaikan sisi literal ayat, tafsir esoteris yang tidak didukung argumentasi yang kuat, penafsiran yang tidak berbasis pada prinsip dan kaidah tafsir yang baku, penafsiran saintifik yang terlalu jauh dari konteks linguistik, sosiologis dan psikologis ayat.[90]

Ketiga, al-dakhīl dari jalur *al-isyārah* (intuisi), meliputi antara lain: tafsir esoteris yang dilakukan oleh sekte Bāṭinīyah, tafsir sebagian kaum sufi yang tidak mengindahkan makna eksoteris ayat.[91] Secara lebih detail, klasifikasi *al-dakhīl* di atas dapat dilihat pada tabel berikut:

---

[90] al-Najjār, *Uṣūl al-Dakhīl fī Tafsīr Āyi al-Tanzīl,* 28. Bandingkan dengan 'Abd al-Ghafūr Maḥmūd Muṣṭfā Ja'far, *al-Aṣīl wa al-Dakhīl fi Tafsīr al-Qur'ān wa Ta'wīlih: Riwāyah wa Dirāyah* (Kairo: Univ. Al-Azhar, 1995), 51–108.

[91] Kendati Fāyed tidak menjelaskan klasifikasi ini secara mendetail dalam kitabnya, namun hal itu dapat dipahami dari penjelasannya mengenai model penafsiran sekte Bāṭinīyah dan sebagian kelompok Ṣūfīyah yang hanya mengandalkan dimensi esoteris. Lihat selengkapnya pada Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm,* Juz 2, 112–192.

Tabel 1: Klasifikasi *al-Dakhīl*

No.	Klasifikasi *al-Dakhīl*	Sumber	Bentuk/Macam
1.	*bi al-Ma'sūr*	Riwayat (sunnah, pendapat sahabat dan tabi'in serta isra'iliyat)	1. Isra'iliyat; 2. Hadis *mauḍū'* (palsu); 3. Hadis *ḍa'īf* (lemah); 4. Pendapat sahabat dan tabi'in yang tidak valid; 5. Pendapat sahabat dan tabi'in yang bertentangan dengan Al-Qur'an, sunnah, hukum logika dan tidak dapat dikompromikan.
2.	*bi al-Ra'y*	Rasio/Ijtihad	1. Tafsir yang didasari niat buruk dan skeptisme terhadap ayat-ayat Allah; 2. Tafsir eksoteris (tektualis) tanpa mempertimbangkan sisi kepantasannya bila disematkan kepada Dzat Allah; 3. Penafsiran distorsif atas ayat-ayat dan syariat agama; 4. Penafsiran yang tidak berbasis pada prinsip dan kaidah tafsir yang disepakati mayoritas ahli tafsir; 5. Penafsiran saintifik yang terlalu jauh dari konteks linguistik, sosiologis dan psikologis ayat.
3.	*bi al-Isyārah*	Hati/Intuisi	1. Tafsir esoteris yang dilakukan oleh sekte Bāṭinīyah, Bahā'īyah dan Qadyānīyah; 2. Tafsir sebagian kaum sufi yang menafikan makna eksoteris ayat dan tidak memiliki argumentasi yang kuat.

Sumber: Diolah dari buku *al-Dakhīl* karya Fāyed, Juz 1 dan 2

3

BASIS DAN SUMBER AUTENTIK TAFSIR

Sebelum melakukan kritik terhadap *al-dakhīl* (tafsir infiltratif), Fāyed terlebih dulu memberikan kategorisasi penafsiran orisinal/autentik sebagai basis kerja kritisnya. Hal pertama yang ia lakukan adalah mengkategorikan sumber-sumber orisinal/autentik tafsir. Kemudian setelah itu, ia melakukan studi kritis terhadap penafsiran-penafsiran yang tidak berbasis pada sumber-sumber autentik tersebut.

Menurutnya, sumber autentik penafsiran itu terdiri dari; (1) Al-Qur'an, (2) sunnah yang sahih, (3) pendapat sahabat dan tabi'in yang valid dan dapat dipertanggungjawabkan, (4) kaidah bahasa Arab yang disepakati mayoritas ahli bahasa, (5)

ijtihād (rasio) yang berbasis pada data, kaidah, teori dan argumentasi yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.[92]

Lima hal inilah yang menjadi basis sekaligus parameter utama dalam kerja kritisnya. Oleh karena itu, apabila ada penafsiran-penafsiran yang kemudian tidak berbasis kepada lima sumber di atas, dikategorikan oleh Fāyed sebagai *al-dakhīl* yang harus dikritisi, dianalisis dan dievaluasi validitasnya.

Kemudian secara elaboratif ia menjelaskan basis epistemologis dan argumentatif tiap-tiap komponen di atas, sehingga komponen-komponen tersebut layak dijadikan dan disebut sebagai sumber autentik penafsiran. Karena itu, dalam sub bahasan ini, ada baiknya jika diuraikan satu persatu bagaimana cara kerja masing-masing komponen tersebut.

---

[92] Lihat Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 1, 15. Klasifikasi sumber-sumber autentik penafsiran yang ditulis Fāyed ini kemudian dikembangkan oleh tokoh setelahnya seperti Ibrahīm Khalīfah, Ḥusayn Muḥammad, dan 'Abd al-Ghafūr Maḥmūd. Lihat Ḥusayn Muḥammad Ibrāhīm Muḥammad 'Umar, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, 12–19; al-Najjār, *Uṣūl al-Dakhīl fī Tafsīr Āyi al-Tanzīl*, 28; dan 'Abd al-Ghafūr Maḥmūd Muṣṭafā Ja'far, *al-Aṣīl wa al-Dakhīl fi Tafsīr al-Qur'ān wa Ta'wīlih*, 53–220.

1. Al-Qur'an

Al-Qur'an dijadikan sebagai sumber penafsiran pertama dan utama karena ia memiliki otoritas tertinggi untuk menjelaskan dirinya sendiri. Menurut Fāyed, fungsi Al-Qur'an sebagai penjelas bagi dirinya sendiri terlihat dari beberapa ayat misalnya, QS. al-Qiyāmah [75]: 16–19, QS. al-Ḥadīd [57]: 17, QS. Āli 'Imrān [3]: 138, QS. al-Baqarah [2]: 99 dan 219, QS. al-Mā'idah [5]: 15 dan QS. al-Ḥijr [15]: 1.[93] Ayat-ayat tersebut mempertegas bahwa salah satu fungsi Al-Qur'an adalah menjelaskan dirinya sendiri. Karena itu, tidak berlebihan jika Ibn Taymīyah misalnya, pernah mengatakan bahwa metode tafsir terbaik adalah menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an.[94]

Pertanyaannya kemudian, bagaimana cara Al-Qur'an menjelaskan/menafsirkan dirinya sendiri. Dengan menggunakan pendekatan ushul fiqih, Fāyed mengungkapkan beberapa cara yang dilakukan Al-Qur'an untuk menjelaskan dirinya sendiri,[95] yaitu:

---

[93] Lihat Fāyed, *al-Dakhīl*, Juz 1, 17–18.

[94] Lihat Ibn Taymīyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, 93.

[95] Dalam konteks ini lihat misalnya tulisan Abdulla Galadari, "The Role of Intertextual Polysemy in Qur'anic Exegesis", *International Journal on Quranic Research (IJQR)*, Vol. 3, No. 4, June 2013, 35–56. Lalu bandingkan dengan tulisan

(1) *tafṣīl al-mūjaz*[96] (merinci yang ringkas/global), (2) *bayān al-mujmal*[97] (menjelaskan yang belum

---

Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam* (Surrey: Curzon, 2000).

[96] Contohnya adalah cerita tentang Nabi Adam. Kadangkala ia diceritakan secara ringkas seperti yang terlihat pada QS. al-Kahfi [18] dan QS. al-Isrā' [17], terkadang diceritakan secara terperinci dan detail seperti pada QS. al-Baqarah [2] dan QS. al-A'rāf [7], dan ada juga yang diceritakan tidak terlalu ringkas juga tidak terlalu detail seperti yang terlihat pada QS. Ṭāhā [20], QS. Ṣād [38] dan QS. al-Ḥijr [15]. Kisah nabi Adam yang mendetail tentu dimaksudkan untuk menjelaskan dan memerinci cerita yang ringkas. Lihat Fāyed, *al-Dakhīl*, Juz 1, 18–19. Lihat juga al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz 2, 211.

[97] *Mujmal* adalah kalimat atau ayat yang belum jelas maknanya. Adapun *mubayyan* adalah kalimat yang sudah jelas maknanya. Ketidakjelasan makna itu disebabkan beberapa hal antara lain; satu lafaẓ memiliki kemungkinan lebih dari satu makna (*musytarak*), perbedaan terhadap lafaẓ yang terbuang (*hażf*), perbedaan tampat kembali kata ganti (*ḍamīr*), perbedaan kemungkinan antara kata sambung (*'aṭaf*) dan permulaan kalimat (*isti'nāf*), kata-kata asing (*gharīb*) dan perbedaan *taqdīm* dan *ta'khir*. Sementara penjelasan (*bayān*) terhadap ayat-ayat yang belum jelas (*mujmal*) itu adakalanya dilakukan secara langsung dalam satu rangkaian ayat (*muttaṣil*), ada juga yang terpisah (*munfaṣil*). Contoh penjelasan langsung dalam satu ayat seperti yang tergambar pada QS. al-Baqarah [2]: 187. Pada ayat ini, yang dimaksud *al-khayṭ al-abyaḍ* dan *al-khayṭ al-aswad* adalah *al-fajr*. Sementara model kedua seperti QS. al-Baqarah [2]: 37 yang dijelaskan secara terpisah pada

jelas/mujmal), (3) *takhṣīṣ al-'ām*[98] (mengkhususkan yang umum), (4) *taqyīd al-muṭlaq*[99] (membatasi

QS. al-A'rāf [7]: 23. Lihat Fāyed, *al-Dakhīl*, Juz 1, 20–21. Lalu bandingkan dengan Amin Islaḥi, *Tadabbur al-Qur'ān*, Vol. II, Taj Company, Turkman Gate Delhi, 1997.

[98] *'Ām* adalah kata yang memberi pengertian umum, meliputi segala sesuatu yang terkandung dalam kata itu tanpa terbatas. Sementara *khāṣ* adalah kata khusus yang diperuntukkan untuk makna-makna tertentu saja. Dalam konteks Al-Qur'an, para ulama ada yang berpendapat bahwa hampir tidak ada kata yang umum kecuali ada kata yang mengkhususkannya. Yang mengkhususkan kata umum itu adakalanya *muttaṣil* (tersambung/langsung), adakalanya *munfaṣil* (terpisah). Yang *muttaṣil* berupa *istiśnā'* (pengecuali) seperti QS. al-Syu'arā' [26]: 224–227, *al-waṣf* (sifat) seperti QS. al-Nisā' [4]: 23, *al-syarṭ* (syarat) seperti QS. al-Baqarah [2]: 180, *al-ghāyah* (tujuan/batas) seperti QS. al-Baqarah [2]: 187, *badl al-ba'ḍ min al-kull* (pengganti) seperti QS. Fāṭir [35]: 10. Sementara yang *munfaṣil* seperti QS. al-Nisā' [4]: 3 di*takhṣiṣ* oleh QS. al-Nisā' [4]: 23–24. Lihat Fāyed, *al-Dakhīl*, Juz 1, 22–23. Lihat pula Muḥammad Su'ād Jalāl, *al-Bayān wa al-Naskh fī Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Maktabah al-Nahḍah, t.th.), 20.

[99] *Muṭlaq* adalah kata yang terlepas, tidak terikat. Artinya kata yang memberi petunjuk kepada hakikat sesuatu tanpa ikatan/batasan apa-apa. Contohnya adalah kata *raqabah* (budak) pada QS. al-Mujādalah [58]: 3. Kata itu tidak dibatasi dengan kata apapun (*muṭlaq*) sehingga budak yang dimaksud pada ayat ini adalah semua jenis budak. Sementara *muqayyad* adalah kata yang menunjukkan hakikat sesuatu yang terikat dengan sesuatu yang lain. Contohnya, kata *raqabah mu'minah* (budak mukmin) pada QS. al-Nisā' [4]: 92. Kata

yang mutlak/tidak terbatas), (5) penjelasan dengan cara *naskh*[100] (penghapusan/penggantian), (6)

---

raqabah di sini dibatasi dengan kata *mu'minah*, sehingga ia tidak lagi *muṭlaq* tapi sudah *muqayyad* (terbatas), yakni hanya budak-budak yang mukmin saja. Menurut al-Zarkasyī, ketika ditemukan suatu dalil yang mengikat (men-*taqyīd*) kata yang *muṭlaq*, maka yang *muṭlaq* itu harus ditafsirkan dengannya. Dan jika tidak ditemukan dalil, maka yang *muṭlaq* tetap pada kemutlakannya dan yang *muqayyad* tetap pada maknanya. Lihat al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz 2, 15; al-Suyuṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Manār, 1999), Juz 2, 31; dan Fāyed, *al-Dakhil fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 1, 23.

[100] *Naskh* adalah menghapus atau mengganti hukum syar'i dengan dalil hukum syar'i lain yang datang kemudian. Menurut para ulama, *naskh* merupakan penjelasan terhadap masa berakhirnya satu hukum dan berlakunya hukum baru. Dua hukum tersebut (baik yang lama maupun baru) diketahui oleh Allah, hanya saja manusia tidak mengetahuinya karena keterbatasan kemampuan yang dimiliki. Karena itu, Ibn Ḥazm (384–456 H) misalnya, mengatakan bahwa *naskh* adalah salah satu metode penafsiran dengan cara menangguhkan (mengakhirkan) penjelasan. Penangguhan penjelasan (*ta'khīr al-bayān*) itu ada yang terkait dengan kata/kalimat dan ada yang terkait dengan perbuatan. Contoh *naskh* adalah QS. al-Baqarah [2]: 234 yang mengatakan bahwa masa *'iddah* istri yang ditinggal mati suaminya itu selama satu tahun. Ayat ini dihapus (*manasūkh*) oleh QS. al-Baqarah [2]: 240 yang mengatakan bahwa masa *'iddah*-nya cukup empat bulan sepuluh hari. Lihat Fāyed, *al-Dakhīl*, Juz 1, 25–26; Muhammad Su'ād Jalāl, *al-Bayān wa al-Naskh fī Uṣūl al-Fiqh*, 53–54; al-Zarkasyī,

al-taufīq bayna mā yūhim al-ta'āruḍ[101] (mengkompromikan ayat-ayat yang seakan-akan berlawanan),

---

al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān, Juz 2, 29; al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz 2, 20; lihat pula Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṡ fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Bayrūt: Mu'assasah al-Risālah, 1983), 232; Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *Mabāḥiṡ fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Bayrūt: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1977), 261; Muṣṭafā Muḥammad Sulaymān, *al-Nāsikh fī al-Qur'an al-Karīm* (Kairo: Maktabah al-Amānah, 1991), 49; juga M. Bakr Ismā'īl, *Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Manār, 1991), 300.

[101] Salah satu ulama yang *concern* dalam hal ini adalah Abū Muḥammad ibn Qutaybah (213–276 H). Melalui karya monumentalnya, *Ta'wīl Musykil al-Qur'ān*, ia mengajak pembaca untuk meneliti ayat-ayat yang seakan bertentangan (ambigu) agar dapat dikompromikan. Sebab menurutnya, Al-Qur'an itu satu kesatuan yang tidak mungkin terjadi perbedaan di dalamnya. Perbedaan itu sejatinya hanya dalam perspektif kemanusiaan yang sangat nisbi dan terbatas. Contohnya adalah tentang penciptaan Adam yang disebutkan secara berbeda dalam QS. Āli 'Imrān [3]: 59, QS. al-A'rāf [7]: 12, QS. al-Ḥijr [15], dan QS. al-Anbiyā' [21]: 30. Menurut al-Zarkasyī (745–794 H), ayat-ayat tersebut dapat dikompromikan dengan cara memahaminya dari perspektif lain, misalnya, ayat-ayat tersebut ingin menjelaskan proses penciptaan Adam, yakni pertama dari *turāb* (tanah liat) kemudian menjadi *ṭīn* (tanah yang sudah bercampur dengan air), kemudian menjadi *al-ḥama' al-masnūn* (semacam tanah lumpur yang berwarna hitam), lalu menjadi *al-ṣalṣāl* (tanah kering yang sudah berbentuk), lalu ditiupkanlah ruh ke dalamnya. Lihat Ibn Qutaybah, *Ta'wīl Musykil al-Qur'ān* (di-*taḥqīq* Aḥmad Ṣaqr), (Kairo: Maktabah al-Turaṡ, t.th.), 17–18; al-Zarkasyī, *al-Burhān fī*

(7) melalui *qirā'āt*[102] (bacaan) Al-Qur'an.[103] Dengan menggunakan tujuh model rumusan inilah, mufasir dapat menjelaskan/menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an.

'Ulūm al-Qur'ān, Juz 2, 54–55; lihat juga Fāyed, *al-Dakhīl*, Juz 1, 28–31.

[102] *Qirā'āt* adalah ilmu untuk mengetahui cara baca (pengucapan) lafaẓ-lafaẓ Al-Qur'an, baik yang disepakati maupun yang diperselisihkan oleh para ahli qira'at. Qira'at dibagi menjadi dua yaitu *ṣaḥīḥah* (sahih/sah) dan *syāżżah* (aneh/jarang). Ulama menetapkan tiga syarat diterimanya qira'at Al-Qur'an yaitu; 1) memiliki sanad yang sahih dan bersambung kepada Rasul, 2) sesuai dengan *rasm* salah satu mushaf Uśmani, 3) sesuai dengan kaidah bahasa Arab. Jika salah satu atau lebih syarat ini tidak terpenuhi, maka qira'atnya dikategorikan qira'at *syāżżah*. Kemudian pada akhir abad ke-3 H, Aḥmad ibn Mūsā ibn 'Abbās al-Tamīmī Abū Bakr ibn Mujāhid al-Baghdadī (w. 324 H/936 M) membakukan tujuh imam *qirā'at*. Ketujuh imam tersebut adalah 'Abdullāh ibn 'Āmir al-Yaḥṣubī (w.118 H), 'Abdullāh ibn Kaśīr al-Dārī al-Makkī (w.120 H), 'Āṣim ibn Abū al-Najūd al-Azdī (w.128 H), Abū 'Amr ibn al-'Allā' (w.154 H), Ḥamzah ibn Ḥabīb ibn 'Imārah al-Zayyāt al-Kūfī (w.156 H), Nāfi' ibn 'Abd al-Raḥmān ib Abū Nu'aim al-Layśī al-Madanī (w.169 H), dan 'Alī ibn Ḥamzah al-Kisā'i (w.189 H). Lihat Ibn Mujāhid, *al-Sab'ah fī al-Qirā'āt* (di-*taḥqīq* oleh Syawqī Ḍayf), (Kairo: Dār al-Kutub, 1999), 47–50; Fāyed, *al-Dakhīl*, Juz 1, 31.

[103] Lihat Fāyed, *al-Dakhīl*, Juz 1, 18–34.

2. Sunnah Nabi saw.

Sumber kedua penafsiran Al-Qur'an adalah sunnah Nabi saw. [104] Beberapa ayat yang mendasari hal ini adalah QS. al-Naḥl [16]: 44 dan 64, QS. al-Ḥasyr [59]: 7. Sementara di antara hadis Nabi saw. yang melandasinya adalah: *"Hendaklah kalian berpegang teguh pada sunnahku dan sunnah para khulafa' rasyidin yang mendapat petunjuk sesudahku. Gigit (pegang erat) sunnah tersebut dengan gigi geraham."* (HR. Tirmiżī) [105] dalam hadis lain juga disebutkan:

---

[104] Para ulama berbeda dalam mendefinisikan sunnah. Namun menurut mayoritas ahli hadis, sunnah didefinisikan sama dengan hadis yakni; semua perkataan, perbuatan, ketetapan dan karakter Nabi saw., baik yang bersifat bawaan (*khalqīyah*) maupun aplikasi keseharian (*khuluqīyah*). Lihat Muḥammad Abū Zahw, *al-Ḥadīṡ wa al-Muḥaddiṡūn* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1958), 10. Lihat juga Ayesha S. Chaudhry, "I Wanted One Thing and God Wanted Another: The Dilemma of the Prophetic Example and the Qur'anic Injunction on Wife-Beating," *Journal of Religious Ethics*, Vol. 39, No. 3, 2011, 416–439; lalu bandingkan dengan tulisan Jonathan Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World* (Oxford: Oneworld Publications, 2009), 11–32.

[105] Penggalan teks hadis tersebut adalah:

عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِيْ وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ مِنْ بَعْدِيْ عَضُّوْا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ.

Hadis ini dilansir dari al-'Irbāḍ ibn Sāriyah dan statusnya dinilai oleh al-Tirmiżī sebagai hadis *ḥasan ṣaḥīḥ*. Lihat al-Tirmiżī, *Sunan al-Tirmiżī*, Juz 3, 267.

"Sesungguhnya kutinggalkan pada kamu sekalian dua perkara yang kalian tidak akan sesat apabila kalian berpegang teguh kepada keduanya, yaitu: Kitab Allah dan sunnah Nabi-Nya." (HR. Malik).[106] Di samping itu, ada juga beberapa riwayat lain yang diceritakan oleh al-Awzā'ī (w.157 H/774 M) dari Ḥassan ibn 'Aṭīyah (w.130 H/744 M), ia berkata: *"Wahyu diturunkan kepada Nabi saw. dan Jibril kemudian menyiapkan sunnah sebagai penafsirnya."* Hal senada juga dikatakan Mak-ḥūl (w.113 H/727 M) bahwa Al-Qur'an sangat butuh kepada sunnah. Bahkan Yaḥyā ibn Abī Kaśīr (w.132 H/746 M) mengatakan, sunnah adalah penjelas dan penafsir Al-Qur'an.[107]

---

[106] Penggalan teks hadis tersebut adalah:

إِنِّي تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا إِنِ اعْتَصَمْتُمْ بِهِ فَلَنْ تَضِلُّوا أَبَدًا: كِتَابَ اللهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ.

Hadis ini merupakan penggalan dari isi khutbah Nabi saw. pada waktu haji wada, dan dilansir dari Ibn 'Abbās. Lihat Mālik ibn Ānas, *al-Muwaṭṭa'* di*taḤqīq* Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, (Kairo: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1985), Juz 2, 899; Lihat juga Muḥammad Abū Syahbah, *A'lām al-Muḥaddiśīn* (Kairo: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1962), 12.

[107] Riwayat-riwayat tersebut dapat dilihat misalnya pada Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī (selanjutnya ditulis al-Qurṭubī), *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān wa al-Mubayyin li Mā Taḍammana min al-Sunnah wa Aḥkām al-Furqān* (selanjutnya ditulis *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*), (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, 1964), Juz 1, 39.

Namun, ulama berbeda pendapat mengenai berapa banyak ayat yang dijelaskan/ditafsirkan Nabi saw. Menurut Fāyed, setidaknya dalam menanggapi hal ini ulama dapat dikelompokkan menjadi dua golongan. *Pertama* mengatakan bahwa seluruh isi Al-Qur'an telah ditafsirkan oleh Nabi saw. Di antara dalil yang digunakan kelompok ini adalah QS. al-Naḥl [16]: 44. Menurut Ibn Taymīyah (w. 728 H/1328 M), frase *li tubayyina li an-nās* pada ayat ini mencakup semua penjelasan, baik secara leksikal (*alfāẓ*) maupun makna-makna (*ma'ānī*).[108] Mereka juga melansir salah satu riwayat dari Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī, dia berkata: "Kami diberitahu orang-orang yang mengajari kami cara baca Al-Qur'an seperti 'Uṡmān ibn 'Affān, 'Abdullāh ibn Mas'ūd dan lainnya bahwa, ketika mereka belajar (Al-Qur'an) dari Nabi saw. sepuluh ayat, mereka tidak berpindah ke ayat lain sebelum memahami dan mengamalkan isinya dengan baik." Kemudian mereka berkata: "Maka kami pun mempelajari Al-Qur'an secara teori dan aplikasinya sekaligus."[109]

---

[108] Lihat Ibn Taymīyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, 35.

[109] Menurut Ibn Taymīyah, hadis di atas menunjukkan bahwa para sahabat di samping belajar cara baca Al-Qur'an, juga belajar tafsir dan cara mengaplikasikannya dalam

Secara logika dan fakta, kelompok ini juga berargumen bahwa seseorang tidak boleh menerapkan satu disiplin ilmu seperti matematika, kedokteran atau lainnya sebelum mereka menjelaskan dan mengerti betul keilmuan tersebut. Jika demikian, maka Al-Qur'an yang notabene adalah sumber dari segala jenis ilmu pengetahuan, tentu pelakunya harus mengetahui maksudnya terlebih dulu. Dan untuk mengetahuinya, perlu penjelasan/penafsiran. Dengan demikian, maka benarlah pendapat yang mengatakan bahwa Nabi saw. telah menjelaskan seluruh isi Al-Qur'an.[110]

Kelompok *kedua* berpendapat bahwa Nabi saw. menafsirkan Al-Qur'an dalam jumlah sangat sedikit.[111] Di antara dalil yang dijadikan dasar adalah riwayat dari al-Bazzār (w.292 H) dari 'Ā'isyah (w.58 H/678 M), dia berkata: "*Rasul saw. tidak menafsirkan*

---

kehidupan sehari-hari. Lihat Ibn Taymīyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, 36.

[110] Lihat Ibn Taymīyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, 36–37. Bandingkan dengan Fāyed, *al-Dakhīl fi Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 1, 38–39.

[111] Di antara yang mengatakan demikian adalah al-Zarkasyī dan al-Suyūṭī. Lihat al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz 2, 178–179.

Al-Qur'an kecuali beberapa ayat yang diajari Jibril."[112] Dalam hadis lain, Rasul saw. secara khusus juga mendoakan Ibn 'Abbās seraya berkata: *"Ya Allah, berilah dia (Ibn 'Abbās) pemahaman tentang agama dan ajarilah takwil/tafsir (Al-Qur'an)."*[113] Seandainya Rasul saw. menjelaskan seluruh isi Al-Qur'an, maka doa dalam hadis ini tidak ada fungsinya, sebab semua sahabat, termasuk Ibn 'Abbas, akan dapat menafsirkan Al-Qur'an melalui penjelasan dan penafsiran baginda Muhammad saw..[114] Dengan demikian, dapat ditarik kesimpulan bahwa Nabi tidak

---

[112] Mengomentari riwayat di atas, Qāḍī 'Abd al-Ḥaq ibn 'Aṭīyah mengatakan bahwa ayat-ayat yang ditafsirkan Rasul melalui pengajaran Jibril adalah yang terkait dengan hal-hal supranatural, seperti hari kiamat, surga neraka dan semacamnya yang tidak mungkin diketahui hakikatnya kecuali oleh Allah Swt. Lihat 'Abd al-Ḥaq ibn Ghālib ibn 'Aṭīyah, *Muqaddimatān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Maktabah al-Khanjī, 1972), 263.

[113] Hadis ini diriwayatkan secara beragam oleh beberapa ahli hadis. Dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, misalnya, tidak ada redaksi; *wa 'allimhu al-ta'wīl* (dan ajarilah ia tentang takwils). Redaksi ini hanya terdapat pada Musnad Imam Aḥmad, Ṣaḥiḥ Ibn Ḥibbān dan Mustadrak al-Ḥākim. Lihat Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Iḥya' 'Ulūm al-Dīn* (Kairo: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalibī, t.th.), Juz 1, 379.

[114] Lihat Fāyed, *al-Dakhīl fi Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 1, 41.

menafsirkan seluruh isi Al-Qur'an, tapi beliau hanya menafsirkannya dalam jumlah yang sangat sedikit.

Terlepas dari perdebatan di atas, Fāyed mencoba untuk memoderasi dua pendapat yang berseberangan tersebut seraya berkata:

> "Menengahi dua pendapat yang bertolak belakang di atas, menurut hemat saya, Rasul saw. tidak menafsirkan Al-Qur'an secara keseluruhan, namun tafsiran beliau berjumlah sangat banyak. Hal ini terbukti dengan ditemukannya beberapa data dalam kitab-kitab hadis yang mencantumkan bab khusus tentang tafsir. Dalam kitab-kitab tafsir juga ditemukan hadis-hadis yang sahih dan mutawatir tentang penafsiran Rasul saw. terhadap Al-Qur'an."[115]

Jika diperhatikan dengan saksama, pernyataan Fāyed di atas ternyata mirip—untuk tidak mengatakan sama—dengan pernyataan al-Żahabī dalam *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*. Dalam kitab itu, a-Żahabī mengatakan bahwa Rasul saw. menjelaskan/menafsirkan Al-Qur'an kepada sahabatnya dalam jumlah yang cukup banyak sebagaimana dapat dijumpai dalam kitab-kitab *saḥīḥ* (hadis). Namun beliau tentu

[115] Lihat Fāyed, *al-Dakhīl fi Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 1, 43–44.

saja tidak menafsirkan seluruh isi Al-Qur'an, sebab di dalamnya ada ayat-ayat yang hanya dapat diketahui oleh Allah Swt, ada ayat-ayat yang dapat diketahui para ulama, ada ayat-ayat yang diketahui oleh orang Arab dari bahasanya dan ada juga ayat-ayat yang dapat dipahami oleh semua orang.[116]

Selanjutnya Fāyed menjelaskan beberapa metode menafsirkan Al-Qur'an dengan sunnah, antara lain: (1) *bayān al-mujmal*[117] (menjelaskan ayat yang global), (2) *taqyīd al-muṭlaq*[118] (membatasi yang

[116] Empat pembagian ayat Al-Qur'an sebagaimana dijelaskan al-Żahabī di atas merujuk kepada riwayat yang dilansir Ibn Jarīr dari Ibn 'Abbās. Lihat al-Żahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Juz 1, 53. Lalu bandingkan dengan Fāyed, *al-Dakhīl fi Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 1, 44.

[117] Contohnya adalah penjelasan Rasul tentang tata cara ṣalat, zakat dan haji melalui hadisnya: *"Ṣalatlah kalian seperti halnya ṣalatku"* dan *"Ambillah dariku tata cara ibadah haji kalian."* (HR. al-Bukhārī). Lihat al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 5, 69.

[118] Contohnya adalah pembatasan Rasul saw. terhadap kemutlakan hukum potong tangan bagi pencuri sebagaimana tertera dalam QS. al-Mā'idah [5]: 38, dibatasi sampai pergelangan tangan, bukan sampai siku. Hadis ini dapat dilihat pada misalnya, Sunan Abī Dawud, Sunan al-Nasā'i, Sunan Ibn Mājah dan Musnad Aḥmad.

mutlak), (3) *takhṣīṣ al-'ām*[119] (mengkhususkan yang umum), 4) *taudiḥ al-musykil*[120] (menjelaskan yang ambigu), (5) *bayān al-naskh*[121] (penjelasan dengan cara menghapus/mengganti), (6) *bayān al-ta'kīd*[122]

---

[119] Contohnya adalah pen*takhṣiṣ*an Rasul terhadap keumuman frase *al-ẓulm* (kezhaliman) yang tertera dalam QS. al-An'ām [6]: 83 dengan *al-syirk* (menyekutukan Tuhan), seraya bersabda: "Sesungguhnya yang dimaksud *al-ẓulm* (pada ayat ini) adalah *al-syirk* (menyekutukan Tuhan). Lihat al-Suyūṭī, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz 2, 193.

[120] Contohnya adalah penjelasan Rasul terhadap *al-khayṭ al-abyaḍ* dan *al-khayṭ al-aswad* dalam QS. al-Baqarah [2]: 178 yang dipahami secara ambigu oleh sebagian sahabat dengan memaknainya sebagai tali putih dan hitam. Maka Rasul mengatakan: "Ia adalah putih (terang)-nya siang dan hitam (kelam)-nya malam." (HR. al-Bukhārī). Lihat Muḥammad ibn Isma'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Bayrut: Dār ibn Kaśīr, 2002), Juz 6, 31.

[121] Bagi kelompok yang menyetujui adanya *naskh* (penghapusan) Al-Qur'an dengan sunnah maka mereka memberikan contoh antara lain, ayat yang membolehkan wasiat bagi orangtua dan kerabat ahli waris sebagaimana dalam QS. al-Baqarah [2]: 180 dinaskh dengan hadis; *"Tidak ada wasiat bagi ahli waris"*. Lihat al-Tirmiżī, *Sunan al-Tirmiżī*, Juz 2, 193.

[122] Misalnya adalah hadis Nabi saw. yang sejalan dengan Al-Qur'an seperti hadis; "Tidak halal harta seseorang kecuali yang diperoleh dengan cara yang baik" (HR. al-Dayla'ī). Hadis ini menguatkan firman Allah dalam QS. al-Nisā' [4]: 29 yang melarang memakan harta dengan cara yang batil. Lihat Fāyed, *al-Dakhīl fi Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 1, 46.

(penjelasan untuk menegaskan dan menguatkan), (7) *taqrīr mā sakata 'anhu al-qur'ān*[123] (menetapkan hukum yang belum disebutkan dalam Al-Qur'an).[124]

Yang lebih menarik lagi, masih dalam konteks pembahasan sunnah, Fāyed mempertanyakan sebuah pertanyaan yang cukup krusial mengenai apakah Rasul saw. memiliki ruang untuk berijtihad dalam menafsirkan Al-Qur'an ataukah tidak? Dengan bahasa yang lain, apakah semua penafsiran Rasul saw. bersumber dari wahyu Tuhan; ataukah sebagian dari wahyu dan sebagian lainnya berasal dari ijtihad?

Fāyed lebih memilih yang kedua, yakni sebagian penafsiran Rasul bersumber dari wahyu dan sebagian lainnya dari ijtihad beliau. Hal ini berdasarkan beberapa dalil dan argumentasi berikut: *pertama*, dalam konteks tertentu, Rasul saw. pernah mendapat teguran dari Allah Swt. Hal itu seperti ketika beliau memalingkan perhatiannya dari 'Abdullāh

---

[123] Beberapa hal yang belum dijelaskan status hukumnya oleh Al-Qur'an kemudian dijelaskan oleh Rasul melalui sunnahnya. Contohnya adalah hukum keharaman memakan binatang buas yang bertaring, burung yang berkuku tajam dan keledai rumahan serta keharaman menikahi bibi/tante, baik dari jalur ibu maupun ayah. Lihat Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah* (Kairo: Dār al-Manār, 1998), Juz 3, 59.

[124] Fāyed, *al-Dakhīl fi Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 1, 44.

ibn Ummi Maktūm (w.15 H/636 M)[125] dan keputusan beliau terhadap tawanan Perang Badar.[126] Jika

---

[125] Hal ini terkait dengan sikap Rasul saw. terhadap 'Abdullāh ibn Ummi Maktūm (w.15 H/636 M). Suatu ketika dia datang kepada baginda Rasul meminta penjelasan tentang ajaran-ajaran Islam, lalu Rasul saw. bermuka masam dan berpaling darinya, karena beliau sedang menghadapi pembesar kaum Quraisy dengan harapan agar pembesar-pembesar tersebut mau masuk Islam. Maka turunlah surah 'Abasa [80]: 1–10 sebagai teguran kepada Rasul saw. atas sikap beliau terhadap ibn Ummi Maktūm. Cerita selengkapnya dapat dilihat misalnya pada al-Tirmiżī, *Sunan al-Tirmiżī*, Juz 4, 138.

[126] Mengenai nasib para tawanan Perang Badar, Rasul saw. meminta pendapat para sahabatnya. Abū Bakar mengusulkan agar para tawanan bisa dibebaskan setelah keluarga mereka membayar tebusan; alasannya agar kaum muslimin mendapatkan kekuatan baru dan berharap agar para tawanan ini mendapatkan hidayah dari Allah Swt. Sementara 'Umar ibn Khaṭṭab mengusulkan agar para tawanan itu dibunuh saja, karena mereka merupakan tokoh-tokoh orang kafir yang kerap menentang dakwah Rasul saw. Mendengar dua usulan tersebut, Rasul berpikir dan akhirnya memutuskan bahwa bagi mereka yang dapat menebus dirinya akan dibebaskan, sementara yang tidak mau menebus dirinya akan dibunuh. Lalu turunlah firman Allah QS. al-Anfāl [8]: 67–69 menegur keputusan Nabi tersebut. Lihat Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 3, 247. Lihat juga Mahdi Rizq Allāh Aḥmad, *al-Sīrah al-Nabawīyah fī Ḍaw' al-Maṣādir al-Aṣlīyah: Dirāsah Taḥlīlīyah* (Riyaḍ: Universitas Malik Sa'ūd, 1992), 357–359; dan Ibn Kaśīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah* (Kairo: Dār al-Manār, 1999), Juz 3, 305.

keputusan yang diambil Nabi saw. tersebut berasal dari wahyu, maka Allah Swt tidak akan menegurnya.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa keputusan tersebut di atas adalah hasil ijtihad Nabi saw. Dan sepanjang itu hasil ijtihad, maka kemungkinannya bisa benar dan salah. Jika benar, pasti akan datang dukungan dari wahyu, tapi jika salah maka akan datang teguran dari Allah Swt. Kendatipun ijtihad beliau "salah", bukan berarti kesalahan berijtihad itu dapat menggugurkan teori *'iṣmah* (keterjaminan beliau dari berbuat salah), sebab menurut pendapat yang kuat, yang dimaksud dengan *'iṣmat al-nabī* adalah dalam konteks *tablīgh* (penyampaian risalah dan eksekusi hasil ijtihad), bukan pada waktu proses pengambilan keputusan (ijtihad).[127]

---

[127] Menurut Abū Ishāq al-Isfirāyīnī (w.418 H/1027 M), sebagaimana dikutip Su'ād Jalāl, para nabi—termasuk Nabi Muhammad saw.—itu *ma'ṣūm* (dijaga) dari kesalahan dalam menyampaikan risalah kenabian. Dalam konteks ini, mereka tidak mungkin melakukan kesalahan sebab itu dapat merusak kepercayaan umat atas ajaran yang beliau sampaikan. Disamping itu, mereka juga terjaga dari melakukan dosa dan kemaksiatan, baik kecil maupun besar. Hanya saja, kesalahan nabi yang mendapat teguran langsung dari Allah itu berkaitan dengan pilihan (ijtihad) beliau yang kurang tepat terhadap beberapa kemungkinan solusi yang ada (*khilāf al-aulā*).

Kedua, ada beberapa hadis Nabi saw. yang mengizinkan para sahabat untuk berijtihad ketika mereka tidak menemukan jawaban dari Al-Qur'an dan sunnah mengenai persoalan yang dihadapi.[128] Logikanya, tidak mungkin Nabi saw. mengizinkan para sahabat untuk berijtihad sementara beliau sendiri tidak diizinkan.[129] Dengan kata lain, ketika beliau mengizinkan para sahabat untuk berijtihad, maka beliau tentu saja telah melakukannya. Karena Nabi

---

Diskusi lebih dalam lihat Muḥammad Su'ād Jalāl, *al-Sunnah wa 'Amaluhā fī Iṡbāt al-Aḥkām al-Syar'īyah* (Kairo: Maṭba'at al-Azhar, t.th.), 3. Lihat pula Fāyed, *al-Dakhīl fi Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 1, 47–48.

[128] Di antaranya adalah hadis yang dilansir oleh al-Tirmiżī bahwa Rasul saw. mengutus Mu'āẓ ibn Jabal (w.18 H/639 M) ke Yaman. Maka beliau bersabda: *"Bagaimana engkau menghukum (sesuatu) ?"*. Mu'āẓ menjawab: *"Saya akan menghukum dengan apa-apa yang terdapat dalam Kitabullah"*. Beliau bertanya: *"Apabila tidak terdapat dalam Kitabullah?"*. Mu'āẓ menjawab: *"Maka (saya akan menghukum) dengan Sunnah Rasul saw."*. Beliau bertanya lagi: *"Apabila tidak terdapat dalam Sunnah Rasul saw.?"*. Mu'āẓ menjawab: *"Saya akan berijtihad dengan pikiran saya dan tidak akan mundur."* Mendengar jawaban ini, Rasul saw. menepuk dadanya seraya berkata: *"Segala Puji bagi Allah yang telah memberikan petunjuk kepada utusan Rasulullah (Mu'aẓ) terhadap sesuatu yang membuat ridha Allah dan Rasul-Nya."* Lihat al-Tirmiżī, *Sunan al-Tirmiżī*, Juz 3, 137. Lihat pula Ibn Kaśīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Juz 1, 13.

[129] Fāyed, *al-Dakhīl fi Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 1, 48.

saw. tidak pernah memerintahkan sesuatu kecuali beliau telah melakukannya terlebih dulu.

Bagi Fāyed, hal yang patut dicatat bahwa ijtihad Rasul saw. dalam konteks penafsiran, baik yang bersumber dari wahyu maupun ijtihad, tidak mungkin terjadi perselisihan dan perbedaan, sebab pada hakikatnya keduanya berasal dari sumber yang sama yaitu dari Tuhan; baik melalui pengajaran langsung dari-Nya sejak awal, atau melalui penegasan (*iqrār*) dan penghapusan (*naskh*) kemudian. Karena itu, meminjam istilah 'Abdullāh Darrāz (w. 1958 M), semua hal yang berasal dari Rasul saw. (sunnah) harus diterima.[130]

3. Pendapat Sahabat dan Tabi'in

Sepeninggal Rasul saw., sahabat menjadi rujukan dalam penafsiran Al-Qur'an. Demikian sebab mereka adalah generasi yang paling tahu mengenai hal ihwal Al-Qur'an; mulai dari proses penurunan hingga pemahaman dan aplikasi ajaran Al-Qur'an dalam keseharian.[131] Dalam dunia penafsiran, sahabat

---

[130] Lihat Muḥammad 'Abdullāh Darrāz, *al-Naba' al-'Aẓīm: Naẓarāt Jadīdah fī al-Qur'ān* (Riyaḍ: Dār Ṭayyibah li al-Nasyr wa al-Tawzī', 1997), 12.

[131] Lihat Ibn Taymīyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, 95; Lihat pula Ibn Kaśīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Juz 1, 13

merujuk kepada Al-Qur'an, sunnah, dan jika tidak didapatkan keterangan dari keduanya, mereka berijtihad sendiri dan sangat sedikit yang merujuk kepada data-data isra'ilīyat.[132]

Pada era kepemimpinan Abū Bakar dan 'Umar ibn Khaṭṭāb, perbedaan penafsiran di kalangan sahabat masih sangat minim,[133] tetapi pada era 'Uśmān

[132] Mengenai hal ini dapat dilihat misalnya dalam hadis riwayat al-Tirmiżī yang berisi tentang dialog Nabi saw. dengan Mu'aż ibn Jabal sebelum ia diutus ke Yaman sebagai hakim. Lihat al-Tirmiżī, *Sunan al-Tirmiżī*, Juz 3, 137; dan bandingkan dengan Fāyed, *al-Dakhīl fi Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 1, 51. Baca juga Muhammad Saad Siddiqui, "Tafsir in the Age of Sahabah: Methodologies and Salient Features," *Journal al-Qalam*, December 2013, 1–16.

[133] Ada beberapa hal yang menjadikan dua era khilafah rasyidah (Abu Bakar dan 'Umar) ini masih sangat minim perbedaan dalam penafsiran, antara lain: 1) dua era tersebut masih dekat masanya dengan masa Rasul saw.; 2) pada dua era itu para sahabat masih berpegang teguh dengan prinsip musyawarah dalam menyelesaikan permasalahan, sehingga perbedaan dapat diminimalisir; 3) para sahabat di dua era ini masih terkonsenterasi pada satu wilayah yakni Madinah dan sekitarnya, sehingga memudahkan proses pengawasan dan *controlling*; 4) dua era ini masih relatif aman dan belum terjadi pertempuran berdarah seperti halnya era-era setelahnya. Lihat lebih dalam pada Muḥammad 'Alī al-Sāyis, *Nasy'ah al-Fiqh al-Ijtihādī wa Aṭwāruh* (Kairo: Majma' al-Buḥūś al-Islāmīyah, 1970), 74. Lihat pula Fāyed, *al-Dakhīl fi Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 1, 52–53.

ibn 'Affān, seiring terjadinya perebutan kekuasaan antar klan Arab dan penyebaran Islam ke segenap penjuru dunia, perbedaan pada bidang tafsir Al-Qur'an pun mulai tumbuh. Kendati harus diakui bahwa perbedaan (*ikhtilāf*) di zaman itu masih bersifat *tanawwu'* (variatif) belum sampai kepada *taḍād* (kontradiktif).

Karena itu, tidak berlebihan bila al-Suyūṭī (849–911 H/1445–1505 M) misalnya, hanya mencatat sekitar sepuluh penafsir saja dari kalangan sahabat, yaitu: Abū Bakar al-Ṣiddīq (w. 13 H/634 M); 'Umar ibn al-Khaṭṭāb (w.23 H/644 M); 'Uṡmān ibn 'Affān (w.35 H/656 M); 'Alī ibn Abī Ṭālib (w. 40 H/661 M); Ibn Mas'ūd (w.32 H/653 M); Zayd ibn Ṡābit (w.45 H/665 M); Ubay ibn Ka'b (w.20 mH/640 M); Abū Mūsā al-Asy'arī (w. 44 H/664 M); 'Abdullah ibn Zubayr (w. 73 H/692 M); dan 'Abdullah ibn 'Abbās (w.68 H/687 M).[134]

Walaupun demikian, yang perlu dicatat menurut Fāyed adalah tidak semua sahabat memiliki kemampuan yang sama dalam dunia penafsiran Al-Qur'an. Mereka sangat beragam kemampuannya; ada yang memiliki pemahaman yang sangat mendalam, ada juga yang tidak; ada yang memiliki kesempatan

[134] al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz 2, 187.

cukup luas untuk mengakses informasi dari Rasul saw., ada pula yang tidak; ada yang sibuk berpolitik, bekerja dan ada yang menggeluti dunia akademik; ada yang mampu menghafal seluruh isi Al-Qur'an, ada pula yang tidak.[135]

Keragaman kondisi sahabat ini berkonsekuensi logis pada keragaman kemampuan mereka dalam menafsirkan Al-Qur'an. Karena itu, menurut Fāyed, tidak heran bila di antara sekian banyak sahabat yang kerap menjadi rujukan dalam bidang tafsir hanya ada tiga orang yaitu: 'Alī ibn Abī Ṭālib (w.40

[135] Bahkan dalam konteks ini, al-Qurṭubī (w.671 H/1273 M) melansir beberapa riwayat dalam kitab tafsirnya. Salah satunya adalah riwayat dari al-Anbārī (w.304 H/869 M) dari Ibn Mas'ūd (w.32 H/650 M) bahwa dia berkata: *"Sesungguhnya sulit bagi kami untuk menghafal Al-Qur'an, tapi mudah untuk mengamalkannya. Sebaliknya, bagi generasi setelah kami, mereka akan mudah menghafal Al-Qur'an tapi sulit untuk mengamalkannya"*. Riwayat kedua dilansir dari Ibn 'Umar (w.73 H/693 M), dia berkata: *"Orang yang mulia di antara kami, generasi sahabat Nabi saw., tidak menghafal Al-Qur'an kecuali satu atau beberapa surah saja namun kami diberi kemampuan untuk mengamalkannya. Dan generasi akhir dari umat Muhammad nanti akan mudah membaca dan menghafal Al-Qur'an, bahkan anak-anak dan orang yang buta sekalipun, sementara mereka tidak mampu untuk mengamalkannya."* Lihat al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Juz 1, 40.

H/661 M), 'Abdullah ibn 'Abbās (w.68 H/687 M) dan 'Abdullah ibn Mas'ūd (w.32 H/653 M).[136]

[136] Salah satu riwayat yang menegaskan keahlian 'Alī dalam bidang tafsir adalah *statement*nya; *"Tanyalah kepadaku tentang Kitab Allah. Demi Allah, tidak ada satu ayat pun yang diturunkan—kepada Nabi saw.—kecuali aku mengetahuinya; apakah ia diturunkan siang hari atau malam hari, ataukah diturunkan di lembah atau di gunung."* Bahkan secara jujur Ibn 'Abbās pernah berkata: *"Apa yang aku jadikan sebagai data penafsiran Al-Qur'an telah aku peroleh dari 'Ali ibn Abī Ṭālib."* Sementara kepiawaian Ibn 'Abbās dalam bidang tafsir antara lain disebabkan oleh doa Nabi saw.; *"Ya Allah, anugerahilah ia (Ibn 'Abbās) pemahaman agama, dan ajarilah ia takwil (tafsir)."* Bahkan menurut Ibn 'Aṭīyah, Ibn 'Abbās mengawali majelisnya dengan (membaca) Al-Qur'an, kemudian dilanjutkan dengan tafsirnya dan diakhiri dengan hadis. Adapun di antara data yang menunjukkan kemampuan Ibn Mas'ūd dalam bidang tafsir adalah riwayat yang dilansir dari dirinya sendiri. Ia mengatakan: "Demi Dzat yang tiada Tuhan selain-Nya, tidak turun satu ayat pun dari Kitab Allah kecuali aku mengetahui kepada siapa dan dimana ia diturunkan. Seandainya ada seseorang yang lebih tahu tentang Kitab Allah dan diketahui tempat tinggalnya, niscaya aku akan menemuinya." Lihat misalnya, Ibn Taymīyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, 95–96. Lihat pula Fāyed, *al-Dakhīl fi Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 1, 56–59; al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Juz 1, 35; al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz 2, 187; dan Ibn 'Aṭīyah, *Muqaddimatān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 264. Lihat Ibn 'Aṭīyah, *Muqaddimatān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 262; dan Fāyed, *al-Dakhīl fi Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 1, 57–58.

Kemudian terkait dengan kualitas riwayat (pendapat) sahabat dalam bidang tafsir, Fāyed mengklasifikasinya menjadi tiga.

Pertama, riwayat tentang hal-hal yang tidak dapat diintervensi akal (*mā lā majāla li al-ra'y fīh*), seperti riwayat mengenai asbāb al-nuzūl, nāsikh mansūkh dan muḥkam mutasyābih. Riwayat seperti ini dapat dibagi menjadi dua jenis; *ṣaḥīḥ* dan *da'īf* sanadnya. Jika sanadnya *ṣaḥīḥ* maka riwayat tersebut dapat digunakan sebagai data penafsiran, sebab ia dihukumi sebagai hadis *marfū'* (sampai kepada Nabi saw.). Tapi jika sanadnya lemah, maka tidak dapat dijadikan data penafsiran, kecuali bila didukung oleh salah satu di antara dua hal yaitu; ada riwayat dari sahabat lain yang mendukungnya, dan/atau riwayat tersebut berasal dari sahabat senior yang terkenal kredibilitasnya.[137]

Kedua, riwayat mengenai hal-hal yang dapat diintervensi akal (*mā kāna li al-ra'y fīhi majāl*). Kebanyakan yang termasuk dalam kategori kedua ini adalah riwayat tentang persoalan ayat-ayat hukum

[137] Aḥmad ibn 'Alī ibn Ḥajar al-'Asqallānī (selanjutnya ditulis ibn Ḥajar al-'Asqallānī), *Hadyu al-Sārī, Muqaddimah Fatḥ al-Bārī bi Syarḥ al-Bukhārī* (Kairo: Maktabah al-Salafīyah, t.th.), 16.

(*āyāt al-aḥkām*) dan muamalat. Dalam konteks ini, riwayat yang dapat dijadikan sumber data autentik penafsiran hanya yang disepakati (*ijmā'*) saja, sementara riwayat yang *mukhtalaf fīh*[138] (terjadi perbedaan) tidak dapat digunakan sebagai sumber data autentik penafsiran Al-Qur'an.[139]

Ketiga, riwayat tentang cerita-cerita isra'iliyat. Riwayat isra'iliyat yang dilansir dari sahabat harus dikroscek tingkat kesahihannya. Jika mata rantai sanadnya benar-benar tersambung dan terpercaya, maka boleh jadi riwayat tersebut benar. Jika riwayat itu benar, tentu jumlahnya sangatlah sedikit. Sebab sahabat sangat berhati-hati dalam melansir isra'iliyat tersebut. Mayoritas isra'iliyat yang dilansir dari

---

[138] Menurut al-Suyūṭī, perbedaan riwayat sahabat mengenai tafsiran ayat-ayat hukum ini sedapat mungkin dikompromikan (*al-jam'*), namun bila tidak memungkinkan maka dapat dilakukan pen*tarjiḥ*an (menetapkan pendapat yang kuat di antara beberapa pendapat yang ada) dengan melihat misalnya sisi kualitas, senioritas dan kredibilitas sahabat. Lihat al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz 2, 103.

[139] Termasuk dalam konteks ini, Abū Zahrah (1898–1974 M) memasukkan pendapat seorang sahabat mengenai hukum halal haram yang tidak mendapatkan dukungan atau sanggahan dari sahabat lain sebagai sumber autentik penafsiran. Lihat Muḥammad Aḥmad Muṣṭafā Aḥmad Abū Zahrah (selanjutnya ditulis Abū Zahrah), *al-Mu'jizah al-Kubrā: al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1970), 591.

sahabat adalah riwayat yang tidak valid karena tidak bersumber langsung dari sahabat, ia hanya riwayat buatan yang kemudian dinisbahkan oleh perawinya kepada sahabat. Karena itu, tidak berlebihan bila Abū Zahrah (1898–1974 M) misalnya, menilai bahwa mayoritas riwayat isra'iliyat yang dilansir dari sahabat berstatus *mauḍū'ah* (palsu). Dikatakan demikian sebab banyak data yang membuktikan kehati-hatian sahabat dalam melansir isra'iliyat,[140] mereka sudah merasa cukup dengan keterangan yang didapat dari Al-Qur'an dan sunnah Nabi saw.[141]

Penafsiran sahabat itu kemudian dikembangkan oleh generasi tabi'in.[142] Berbeda dengan para sahabat

---

[140] Antara lain adalah riwayat dari Ibn 'Abbās yang memperingatkan para sahabat agar tidak kerap melansir riwayat isra'iliyat dari Ahl Kitab seraya berkata: *"Wahai kaum muslimin, bagaimana bisa kalian bertanya kepada Ahli Kitab tentang suatu perkara, sementara kitab kalian yang diturunkan kepada Nabi saw. adalah berita terbaru yang barusan saja kalian baca. Sungguh Allah telah menceritakan kepada kalian bahwa Ahli Kitab telah mengubah ketetapan Allah dan mengganti kitab mereka dengan tangan mereka sediri..."* Lihat al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 3, 237.

[141] Abū Zahrah, *al-Mu'jizah al-Kubrā*, 592.

[142] Dalam konteks ini dapat dibaca misalnya pada beberapa karya Thameem Ushama, *Methodologies of the Qur'anic Exegesis* (Kuala Lumpur: A.S. Noordin, 1995); Thameem Ushama, *Sciences of the Qur'an: An Analytical Study* (Kuala Lumpur:

yang secara umum bermukim di Madinah, terutama pada zaman Abu Bakar dan 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, pada masa generasi sahabat kecil dan tabi'in, tokoh-tokoh Islam sudah tersebar luas di berbagai kota. Di setiap kota terkemuka seperti di Madinah, Mekah, Irak terdapat sejumlah mufasir ternama.

Beberapa nama mufasir yang bermukim di Mekah yang umumnya berguru dan belajar kepada 'Abdullah ibn 'Abbās, antara lain, Mujāhid ibn Jabr al-Makhzūmī (w. 104 H/722 M), Sa'īd ibn Jubayr (w.94 H/712 M), 'Ikrimah maula Ibn 'Abbās (w.106 H/724 M), dan 'Aṭā' ibn Abī Rabaḥ al-Makkī (w.114 H/723 M).[143] Sementara yang bermukim di Madinah, yang berguru kepada Ubay ibn Ka'b, misalnya, Zayd ibn Aslam (w.136 H/754 M), Abū al-'Āliyah al-Rayyāḥī (w. 93 H/711 M) dan Muḥammad ibn Ka'ab al-Quraẓī (w.108 H/726 M). Dan beberapa

---

International Islamic University Cooperative Society, 1998); dan Thameem Ushama, *Issues in the Study of the Qur'an* (Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 2002).

[143] Tentang mereka itu, Sufyān al-Ṡawrī (97–161 H) berkata: *"Silahkan kalian ambil tafsir dari empat orang, yakni Sa'īd ibn Jubayr, Mujāhid, 'Ikrimah, dan al-Ḍaḥḥāk"*. Lihat Ibn Taymīyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, 61. Lihat juga Tim Penyusun, *Mukadimah Al-Qur'an dan Tafsirnya* (Jakarta: Departemen Agama RI, 2008), 49.

ahli tasfir yang bermukim di Kūfah, yang kebanyakan merupakan murid dari Ibn Mas'ūd, antara lain, Ibrahīm al-Nakha'ī (w.96 H/714 M), 'Alqamah ibn Qays (w.62 H/682 M), dan Abū 'Amr al-Hamadānī al-Sya'bī (w.103 H/721 M).[144]

Sumber-sumber penafsiran tabi'in adalah Al-Qur'an, sunnah, pendapat sahabat, riwayat Ahli Kitab (isrā'ilīyat) dan ijtihad. Mengomentari sumber penafsiran ini, Najm al-Dīn al-Ṭufī (w.716 H/1216 M) mengatakan bahwa keberagaman sumber penafsiran tabi'in disebabkan, antara lain; tabi'in mendapatkan sumber tafsir dari sahabat yang mereka temui saja tanpa berusaha untuk melengkapi atau mengkonfrontasikannya kepada sahabat lain. Kemudian mereka berijtihad sendiri untuk melengkapi penafsiran itu dengan mengambil data dari bahasa Arab, sunnah Nabi, Al-Qur'an dan sumber lain yang dianggap cocok seperti sejarah umat terdahulu dan riwayat isra'iliyat, sehingga berkembanglah beragam bentuk penafsiran dan menyebarlah berbagai model tafsir infiltratif (*al-dakhīl*).[145]

---

[144] Ibn Taymīyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, 61. Lalu bandingkan dengan Fāyed, *al-Dakhīl fi Tafsīr al-Qur'an al-Karīm*, Juz 1, 68–69.

[145] Sulaymān ibn 'Abd al-Qawī ibn al-Karīm al-Ṭūfī al-ṢarṢarī al-Baghdādī—biasa dikenal Najm al-Dīn al-Ṭūfī—,

Berdasarkan fakta tersebut, Fāyed kemudian mencatat setidaknya ada empat karakteristik tafsir tabi'in. *Pertama*, variasi tafsir tabi'in jauh lebih banyak bila dibandingkan dengan tafsir sahabat. *Kedua*, tafsir tabi'in sudah mulai banyak terinfiltrasi oleh riwayat palsu dan isra'iliyat. *Ketiga*, terdapat benih-benih tafsir sektarian, baik dalam bidang hukum (fiqih) maupun teologi. Ini merupakan konsekuensi logis dari lahir dan berkembangnya sekte dan tradisi berijtihad kala itu. *Keempat*, kendati demikian, tafsir tabi'in tetap menjaga tradisi periwayatan dan transmisi secara oral sebagaimana yang terjadi pada tafsir sahabat.[146]

Catatan Fāyed ini sejatinya mirip dengan kesimpulan Ibn Taymīyah dan al-Żahabī. Keduanya bahkan memberikan komentar yang lebih detail mengenai kualitas dan kuantitas tafsir tabi'in dengan pendekatan kritik sejarah. Ibn Taymīyah misalnya, secara kualitatif ia menilai bahwa kendatipun tafsir tabi'in itu sangat beragam, namun keberagaman tafsir tersebut hanya bersifat *tanawwu'* (variatif) tidak

al-Iksīr fī 'Ilm al-Tafsīr, di-taḥqīq 'Abd al-Qādir Ḥusayn, (Kairo: Maktabah al-Ādāb, 1977), 36.

[146] Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'an al-Karīm*, Juz 1, 69–71.

sampai pada titik *taḍād* (kontradiktif).[147] Sementara secara kuantitatif al-Żahabī menilai bahwa riwayat isra'iliyat dalam tafsir tabi'in jumlahnya jauh lebih banyak bila dibandingkan dengan tafsir sahabat. Peningkatan jumlah isra'iliyat pada tafsir tabi'in ini disebabkan dua hal yakni; masuknya Ahli Kitab ke dalam agama Islam secara masif, dan kecenderungan kuat generasi tabi'in untuk mendengar kisah-kisah Al-Qur'an secara detail dari Ahli Kitab. Maka dengan semangat untuk mengisi kekosongan data penafsiran—khususnya dalam konteks ayat-ayat kisah—, tabi'in kemudian melansir sejumlah banyak riwayat isra'iliyat ke dalam tafsir Al-Qur'an.[148]

Berdasarkan data dan fakta di atas, para ulama[149]—termasuk Fāyed—berbeda pendapat mengenai boleh tidaknya merujuk kepada tafsir tabi'in. Satu pihak menolak penafsiran tabi'in karena setidaknya

---

[147] Lihat Ibn Taymīyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, 104.

[148] Salah satu tokoh tabi'in yang kerap disebut sebagai tukang pelansir riwayat isra'iliyat adalah Muqātil ibn Sulaymān (w. 150 H). Lihat al-Żahabī, *al-Ittijāhāt al-Munḥarifah fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, 25–26.

[149] Salah satunya adalah Aḥmad ibn Ḥanbal (164–241 H/780–855 M), dia mengatakan bahwa pendapat (tafsiran) tabi'in itu ada yang boleh dijadikan sumber data penafsiran, ada juga yang tidak diperbolehkan. Lihat al-Suyūṭī, *al-Itqān*, Juz 2, 179.

dua alasan; *pertama*, secara kronologis mereka tidak mendengar langsung dari Nabi saw. atas apa yang mereka tafsirkan. *Kedua*, tabi'in tidak menyaksikan langsung proses penurunan Al-Qur'an.[150]

Sementara pihak lain menerima tafsiran tabi'in dengan alasan bahwa mayoritas tafsir tabi'in berkaitan dan bersumber dari hasil penafsiran sahabat. Pendapat ini merujuk pada perkataan Mujāhid ibn Jabr (w. 104 H/722 M) dan Qatādah ibn Di'āmah al-Sadūsī al-Baṣrī (w.117 H/736 M)—sebagaimana dilansir al-Suyūṭī—yang menyatakan bahwa tidak ada satu ayat pun dari Al-Qur'an, kecuali tafsirannya telah didengar dari sahabat. Akan tetapi, apabila penafsiran itu cenderung menggunakan rasio, ia tidak wajib dijadikan sebagai data penafsiran.[151]

---

[150] Ibnu Taymīyah menyatakan bahwa pernyataan (tafsir) tabi'in tidak boleh dijadikan ḥujjah (data penafsiran) bagi umat sesudahnya. Adapun hasil ijmak mereka atas sesuatu dapat dijadikan ḥujjah. Akan tetapi apabila terjadi perbedaan pendapat, pendapat yang satu tidak dapat dijadikan ḥujjah atas lainnya juga tidak dijadikan ḥujjah oleh umat sesudahnya. Sikap terbaik adalah mengembalikan segala permasalahan Al-Qur'an dan Sunnah kepada keumuman bahasa arab, atau perkataan para sahabat. Lihat Ibn Taymīyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, 105.

[151] Lihat al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz 2, 179.

Terlepas dari dua pendapat di atas, yang menarik dalam konteks ini adalah apa yang dilakukan al-Żahabī. Sebelum ia menentukan boleh tidaknya melansir dan menjadikan tafsiran tabi'in sebagai sumber data penafsiran, terlebih dulu ia membagi penafsiran tabi'in menjadi dua bagian; *pertama*, penafsiran yang disepakati (*mujma' 'alayh*), dan penafsiran yang diperselisihkan (*mukhtalaf fīh*). *Kedua*, penafsiran terkait hal-hal yang tidak dapat diintervensi akal (*lā majāla li al-ra'y fīh*)[152] dan penafsiran yang terkait dengan wilayah ijtihad (*li al-ra'y fīhi majāl*).[153]

Tafsir tabi'in yang disepakati dan yang terkait dengan hal-hal yang tidak dapat diintervensi akal[154] tentu boleh dan bahkan harus dijadikan sumber data penafsiran. Sementara tafsir yang diperselisihkan dan yang terkait wilayah ijtihad tentu saja tidak

---

[152] Seperti penjelasan tabi'in mengenai *asbāb al-nuzūl*, *nāsikh mansūkh*, dan *muḥkam mutasyābih*.

[153] Diskusi lebih dalam dapat dilihat pada Ḥusayn al-Żahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Juz 2, 128–129.

[154] Mengenai penafsiran tabi'i yang terkait dengan hal-hal di luar wilayah ijtihad, al-Żahabī menilai bahwa jika sumbernya berasal dari tabi'i yang terkenal mengambil riwayat dari ahli kitab, maka penafsirannya tidak dapat dijadikan sumber data. Lihat al-Żahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Juz 2, 128–129.

secara spontan dapat dijadikan data penafsiran. Dalam konteks kedua inilah Abū Ḥanīfah (w.150 H/767 M) pernah mengatakan, *hum rijāl wa naḥnu rijāl*[155] (mereka [tabi'in] adalah generasi [yang dapat berijtihad] dan kami juga generasi [yang mampu berijtihad]).

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa tafsir tabi'in tidak dapat dijadikan rujukan, kecuali dengan dua syarat, yakni: *pertama*, riwayat mereka tidak terkait masalah ijtihadi. *Kedua*, tabi'i yang bersangkutan tidak dikenal sebagai tukang pelansir riwayat dari ahli kitab.[156] Bila kedua syarat ini terpenuhi, maka tafsiran mereka dapat diterima, jika sebaliknya, maka pendapat mereka tidak dapat dijadikan sumber data penafsiran.

---

[155] *Statement* Abū Ḥanifah ini kerap dilansir oleh kelompok pembaharu Islam untuk menjustifikasi kebolehan berijtihad. Redaksi lengkap *statement* Abū Ḥanifah itu—sebagaimana dikutip Abū Zahrah—adalah *"Iżā Āla al-Amr Ilā al-Ḥasan wa Ibrāhīm, fa-Hum Rijāl wa Naḥnu Rijāl"* (jika perkara [pendapat] ini berasal dari Ḥasan al-Baṣrī (w.110 H) dan Ibrahim ibn Adham (w.162 H), maka mereka lelaki kami juga lelaki). Maksudnya, mereka dapat berijtihad, kami juga mampu berijtihad. Lihat Abū Zahrah, *al-Mu'jizah al-Kubrā*, 593–594.

[156] Lihat Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 1, 71–73.

4. Bahasa Arab

Sumber penafsiran selanjutnya, menurut Fāyed, adalah bahasa Arab. Bahasa Arab dijadikan salah satu sumber autentik penafsiran, sebab Al-Qur'an diturunkan dengan menggunakan bahasa Arab (QS. Yūsuf [12]: 2; QS. al-Naḥl [16]: 103; QS. al-Dukhān [44]: 58; QS. al-Syu'arā' [26]: 192–195). Dengan demikian, merujuk kepada bahasa Arab dalam penafsiran Al-Qur'an adalah keniscayaan yang tak terbantahkan.

Menurut Fāyed, yang dimaksud merujuk kepada bahasa Arab adalah merujuk kepada syair, puisi, prosa, surat-menyurat dan dialek Arab. Selain itu, penafsir juga harus merujuk kepada kaidah dan rahasia-rahasia bahasa Arab. Yang dimaksud kaidah dan rahasia bahasa Arab adalah makna kosa kata, diksi, penjelasan kalimat, gaya bahasa yang meliputi; keindahan (*badī'*), ketepatan (*ma'ānī*), kejelasan (*bayān*) dan semantik (*dalālah*) serta berbagai aturan main lainnya yang ditetapkan para ahli gramatikal dan sastra Arab.[157]

Urgensi merujuk kepada bahasa Arab dalam penafsiran Al-Qur'an dipertegas oleh Nabi saw.

---

[157] Lihat Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 1, 74–75.

melalui salah satu sabdanya: *"A'ribū al-Qur'ān wa-l-tamisū gharā'ibah"* (tafsirilah Al-Qur'an—dengan merujuk kepada kaidah dan aturan main bahasa Arab—dan carilah penjelasan tentang kata-kata yang *gharīb* [aneh/asing/sukar]).[158] Mengomentari riwayat ini, Ibn 'Aṭīyah (481–541 H) mengatakan, meng-*i'rab* Al-Qur'an (menafsirkannya dengan kaidah dan aturan main bahasa Arab) adalah asal usul syariat Islam, sebab hanya melalui itu makna-makna lafazh Al-Qur'an—yang darinya syariat dibangun—dapat dipahami dan dimengerti.[159]

Ibn 'Abbas (w. 68 H) juga kerap merujuk kepada bahasa Arab, khususnya syair dan prosa-prosanya. Dalam konteks ini, dia pernah mengatakan; "Jika kalian bertanya kepadaku tentang makna kata-kata yang *gharīb* (asing/aneh/sukar) dalam Al-Qur'an, maka carilah di dalam syair, sebab syair adalah

---

[158] Diriwayatkan Ibn Abī Syaybah, Abū Ya'lā al-Mawṣilī dan al-Bayhaqī dari Abū Hurayrah. Dikatakan bahwa hadis ini lemah. Lihat Abū al-Faḍl Zayn al-Dīn 'Abd al-Raḥīm ibn al-Ḥusayn al-'Irāqī (selanjutnya ditulis al-Ḥafiẓ al-'Irāqī), *al-Mughnī 'an Haml al-Asfār fī al-Asfār fi Takhrīj Mā fī al-Iḥyā' min al-Akhbār* (Bayrūt: Dār Ibn Ḥazm, 2005), Juz 1, 378.

[159] 'Abd al-Wahhāb 'Abd al-Wahhāb Fāyed, *Manhaj Ibn 'Aṭīyah fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Majma' al-Buḥūṡ al-Islāmīyah, 1973), 148.

dīwān (perpustakaan)-nya orang Arab."[160] Statemen Ibn 'Abbas ini menegaskan betapa syair (bahasa Arab) adalah sumber primer tafsir Al-Qur'an.

Saking pentingnya bahasa Arab sebagai salah satu sumber penafsiran, Mujāhid ibn Jabr (21–104 H/645–722 M) sampai melarang orang yang

[160] Salah satu bukti kepiawaian Ibn 'Abbās dalam menafsirkan Al-Qur'an dengan rujukan syair-syair Arab adalah peristiwa *musā'alah* (pertanyaan) Nāfi' ibn al-Azraq (w. 65 H) kepada Ibn 'Abbās tentang berbagai persoalan. Di antaranya diriwayatkan, suatu ketika Ibn 'Abbās berada di pelataran Ka'bah sedang menjawab berbagai persoalan sahabat mengenai tafsir Al-Qur'an. Lalu Nāfi' ibn al-Azraq berkata kepada Najdah ibn 'Uwaymir: "Ayo kita hampiri orang (Ibn 'Abbās) yang berani menafsirkan Al-Qur'an tanpa didasari ilmu yang mendalam itu". Keduanya pun bangkit dan menghampiri Ibn 'Abbās yang sedang asyik memberikan pengajaran tafsir kepada para jamaah, lalu keduanya berkata: "Kami ingin bertanya kepadamu mengenai berbagai hal mengenai Kitab Allah, tolong dijawab dengan berdasarkan kepada bahasa Arab, karena sesungguhnya Allah menurunkan Al-Qur'an ini dengan menggunakan bahasa Arab." Ibn 'Abbās pun menjawab: "Silahkan bertanya kepadaku mengenai persoalan yang Anda ingin ketahui." Lalu keduanya bertanya dan Ibn 'Abbās pun menjawabnya dengan jawaban yang sangat fantastis dan memuaskan dengan merujuk kepada syair-syair Arab. Cerita ini dapat dilihat misalnya pada al-Suyūṭī, *al-Itqān fi. 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz 1, 119. Lihat juga Muḥammad Aḥmad al-Dālī, *Masā'il Nāfi' ibn al-Azraq 'an 'Abd Ḍllah ibn 'Abbās* (Damaskus: al-Jaffān wa al-Jābī li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr, 1993).

beriman kepada hari akhir menafsirkan Al-Qur'an tanpa menguasai bahasa Arab.[161] Bahkan Imam Mālik ibn Anas (93–179 H/711–795) juga pernah berjanji untuk menghukum siapa pun yang berani menafsirkan Al-Qur'an tanpa merujuk dan menguasai bahasa Arab.[162]

Dari penjelasan di atas terlihat betapa Nabi, sahabat, tabi'in, dan generasi setelahnya tidak dapat mengabaikan bahasa Arab dalam menafsirkan Al-Qur'an. Tak berlebihan bila al-Suyuṭī mengatakan bahwa penguasaan bahasa Arab bagi yang ingin menafsiri Al-Qur'an adalah salah satu kebutuhan primer (*ḍarūrīyah*).[163] Dengan demikian, jelaslah posisi dan urgensi bahasa Arab—dengan segala macam karakteristik, kaidah, dan aturan mainnya—sebagai salah satu sumber primer dan autentik penafsiran Al-Qur'an.

---

[161] Mujahid berkata: "Orang yang beriman kepada hari akhir, tidak boleh berbicara (tentang tafsir) Kitab Allah (Al-Qur'an) jika ia tidak pandai bahasa Arab." Sementara Imam Malik berkata: "Sungguh jika didatangkan kepadaku seorang penafsir Kitabullah yang tidak mengerti bahasa Arab, niscaya aku akan menghukumnya." Lihat al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz 1, 292.

[162] Lihat al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz 1, 292.

[163] Lihat al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz 1, 114.

Kemudian Fāyed menjelaskan perbedaan ulama mengenai penafsiran Al-Qur'an dengan merujuk pada syair Arab. Menurutnya, setidaknya ada dua pendapat mengenai hal ini. Pendapat pertama mengatakan tidak boleh karena hal itu sama saja dengan menjadikan syair Arab sebagai sumber utama/primer Al-Qur'an, padahal secara jelas Al-Qur'an menegaskan bahwa ia bukanlah syair.[164] Pendapat lain mengatakan boleh dan dalam konteks tertentu bahkan diharuskan merujuk kepada syair Arab. Bagi kelompok kedua ini, merujuk kepada syair Arab bukan berarti menjadikannya sebagai sumber primer Al-Qur'an, tapi perujukan itu bertujuan untuk menjelaskan kata-kata yang sukar (*gharīb*).[165]

Menanggapi dua pendapat di atas, seharusnya ulama tidak perlu bersitegang, sebab dua pendapat di atas sama-sama berorientasi menjaga autentisitas

---

[164] Salah satu ayat yang mengatakan bahwa Al-Qur'an bukanlah syair adalah firman Allah: *"Dan Al-Qur'an itu bukanlah perkataan seorang penyair. Sedikit sekali kamu beriman kepadanya."* (QS. al-Ḥāqqah [69]: 41)

[165] Di antara ayat-ayat yang menegaskan Al-Qur'an berbahasa Arab, dan karenanya harus ditafsirkan dengan merujuk kepada bahasa Arab adalah QS. Yūsuf [12]: 2; QS. al-Naḥl [16]: 103; QS. al-Dukhān [44]: 58; QS. al-Syu'arā' [26]: 192–195; QS. al-Zukhruf [43]: 3. Lihat Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 1, 78–79.

tafsir Al-Qur'an. Hanya saja kelompok pertama berangkat dari pendekatan preventif dan protektif terhadap Al-Qur'an, sementara yang kedua mendekatinya secara aplikatif terhadap ayat-ayat yang menegaskan ke-arab-an Al-Qur'an. Karena itu, harus dibedakan antara sikap *tanzīh al-Qur'ān 'an al-syi'r* (menyucikan Al-Qur'an dari syair) dengan *tafsīr al-Qur'ān bi al-syi'r* (menafsirkan Al-Qur'an dengan merujuk kepada syair).

5. Ijtihad (Ra'y/Rasio/Akal)

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa Nabi saw. tidak menafsirkan semua isi Al-Qur'an. Dan riwayat yang sahih mengenai penafsiran Al-Qur'an juga jumlahnya sangat sedikit. Karena itu, penggunaan akal/rasio dalam dunia penafsiran (*tafsīr bi al-ra'y*) adalah keniscayaan yang tak terelakkan.[166] Bahkan, sejak masa-masa awal Islam pun tradisi seperti ini sudah mulai tumbuh. Hanya saja harus diakui bahwa tradisi penafsiran *bi al-ra'y* di era-era awal Islam masih berkutat seputar tafsir *bi al-ma'śūr*; mulai dari penegasan (*ta'kīd*), penguatan

[166] Terkait dengan diskursus ini baca misalnya tulisan Hamid Algar, "Q.21: 78–9 A Qur'anic Basis for Ijtihad ?", *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. IV, No. 2, 2002, 1–22.

(*tarjīḥ*), pelemahan (*taḍ'īf*) terhadap suatu riwayat, hingga penjelasan (*syarḥ*), *istinbāṭ* dan *istisy-hād* dengan syair.[167]

Kemudian tradisi penggunaan *al-ra'y* (rasio) dalam dunia penafsiran ini terus berkembang di masa-masa berikutnya, sehingga sampai pada titik dimana tafsir *bi al-ra'y* tidak lagi berkelindan dengan tafsir *bi al-ma'śūr*, tapi sudah mulai masuk kepada penggunaan rasio secara liar dan subjektif. Penafsiran seperti ini terjadi sangat kentara terutama sejak munculnya berbagai sekte seperti Syi'ah, Khawarij, Muktazilah, Qadariyah, Jabariyah, Murji'ah, dan semacamnya. Dengan mengatasnamakan Islam, tiap-tiap sekte kemudian menafsirkan Al-Qur'an secara rasional untuk menjustifikasi teologi dan ajaran sekte masing-masing.

Tak pelak, kondisi tersebut menimbulkan beragam reaksi dari para pengkaji tafsir, khususnya mengenai hukum penafsiran Al-Qur'an *bi al-ra'y*. Menanggapi hal ini, menurut Fāyed, para ulama secara umum dapat dikelompokkan menjadi dua kelompok. Sebagian menerima dan menyetujui penafsiran

[167] Lihat Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 1, 80.

bi al-ra'y/bi al-ijtihād,[168] sementara yang lain mela-

[168] Di antara argumentasi yang digunakan kelompok ini adalah: (1) Terdapat ayat-ayat yang menegaskan urgensi ber*tadabbur* seperti QS. al-Baqarah [2]: 221, QS. al-Dukhān [44]: 58, QS. Ṣād [38]: 29, QS. Muḥammad [47]: 24. Ber*tadabbur* dan ber*tafakkur* tentu tidak dapat dilakukan secara maksimal tanpa pemahaman yang baik terhadap Al-Qur'an. Dan pemahaman terhadap isi Al-Qur'an membutuhkan penalaran dan ijtihad yang berkesinambungan; (2) Ditemukan data-data penafsiran yang beragam dari generasi sahabat dan tabi'in. Keberagaman penafsiran itu di satu sisi menunjukkan bahwa Rasul saw. tidak menafsirkan seluruh isi Al-Qur'an, dan di sisi lain disebabkan karena para sahabat dan tabi'in menggunakan ijtihad masing-masing dalam menafsirkan Al-Qur'an. (3) Ibn 'Abbās didoakan langsung oleh Rasul saw.; *Allahumma Faqqih-hu fi al-Dīn wa 'Allim-hu al-Ta'wīl.* Makna takwil di sini tentu tidak terbatas pada pentakwilan yang diajarkan Rasul saja, tapi bersifat umum, termasuk pentakwilan yang dilakukan Ibn 'Abbās. Jika yang dimaksud takwil pada hadis ini terbatas pada pentakwilan Rasul semata, maka doa beliau kepada Ibn 'Abbās tidak ada manfaatnya. Dengan demikian, takwil tersebut bersifat umum dan tentu saja berdasarkan rasio/akal yang baik dan sehat. (4) Ada beberapa riwayat yang menegaskan pentingnya berijtihad, antara lain; diriwayatkan dari 'Ali ibn Abū Ṭālib bahwa dia ditanya: "Apakah engkau pernah diberi pesan khusus oleh Rasul saw.?" 'Ali menjawab: "Kami tidak diberi pesan khusus kecuali apa yang tertuang dalam *ṣaḥīfah* (Al-Qur'an) ini. Atau pemahaman yang diberikan Allah kepada seseorang mengenai isi Kitab-Nya." Ketika Ibn Mas'ūd ditanya mengenai hukum waris bagi wanita yang dinikahi, lalu suaminya mati sebelum sempat memberi mahar dan berbulan

rang dan bahkan mengharamkannya.[169]

---

madu, Ibn Mas'ud pun berkata: "Menurut pendapatku, dia harus mendapat mahar *miṡil*, maka tidak boleh ada dendam dan permusuhan. Seandainya pendapatku ini benar, maka itu dari Allah, jika salah maka itu dari saya dan setan, Allah dan Rasul-Nya bebas dari kesalahan pendapat ini." Lihat Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 1, 83–85. Lihat pula Muḥammad 'Alī al-Sāyis, *Nasy'at al-Fiqh al-Ijtihādī wa Aṭwāruh*, 40; dan Syihāb al-Dīn al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, Juz 1, 6.

[169] Di antara argumentasi kelompok ini adalah: (1) Firman Allah dalam QS. al-Naml [27]: 44 *"Wa Anzalnā Ilayka al-Żikra li Tubayyina li al-Nāsi Mā Nuzzila Ilayhim"*. Pada ayat ini Allah menyandarkan kata *al-bayān* (penjelasan) Al-Qur'an hanya kepada Rasul saw. Dengan demikian, tidak diperkenankan bagi selain Rasul saw. untuk menjelaskan/menafsirkan Al-Qur'an. (2) Ada dua hadis yang mengatakan penafsiran Al-Qur'an dengan rasio itu berbahaya dan berpotensi salah. *Pertama*, *"wa man qāla fi al-Qur'ān bi ra'yih fal-yatabawwa' maq'adahu min al-nār"* (barangsiapa berkata tentang Al-Qur'an dengan akal/pendapatnya, maka sejatinya dia sedang menyiapkan tempat duduk dari api neraka). *Kedua*, *"man qāla fi al-Qur'ān bi ra'yih fa aṣāba fa qad akhṭa'a"* (barangsiapa berkata tentang Al-Qur'an dengan akalnya, kemudian hasilnya benar, maka sejatinya itu salah). (3) Ada beberapa riwayat dari sahabat dan tabi'in yang menunjukkan larangan menafsirkan Al-Qur'an dengan rasio. Antara lain adalah riwayat dari Abu Bakar, dia pernah berkata: "Bumi mana yang dapat dijadikan pijakan, langit mana yang mau memberi naungan, bila aku berkata tentang Al-Qur'an mengenai sesuatu yang tidak aku ketahui." Riwayat lain mengenai kehati-hatian Sa'īd ibn al-Musayyab, dilansir dari Yazīd ibn Abu Yazīd, "Kami

Menanggapi dua pendapat yang berseberangan ini, Fāyed mengatakan sejatinya keduanya dapat dikompromikan dan dipertemukan pada satu titik, yakni keduanya akan sama-sama membolehkan penafsiran *bi al-ra'y* bila penafsirannya sesuai dengan ajaran agama dan bahasa Arab, dan keduanya akan melarang jenis tafsir ini bila hasil penafsirannya berlawanan dengan agama dan bahasa Arab.[170]

Dengan demikian, dapat ditarik benang merah bahwa tafsir *bi al-ra'y* itu dapat diklasifikasi menjadi dua macam; *pertama* tafsir yang sesuai dengan dalil syar'i dan kaidah bahasa Arab. Tafsir semacam ini tentu dapat diterima dan dianjurkan untuk dikembangkan. *Kedua* tafsir yang tidak sesuai dengan dalil

---

bertanya kepada Sa'īd ibn al-Musayyab tentang masalah hukum halal dan haram, dia adalah orang yang paling pandai, tapi ketika kami bertanya tentang tafsir Al-Qur'an, dia diam dan tak menghiraukan pertanyaan kami." (4) kelompok ini mengatakan bahwa tafsir dengan rasio/ijtihad itu termasuk perkataan berdasarkan asumsi (*ẓann*), dan pernyataan berdasarkan *ẓann* sama dengan menyatakan sesuatu tentang Allah tanpa landasan ilmu, dan berkata mengenai Allah tanpa landasan ilmu hukumnya dilarang. Lihat Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 1, 81–83; a-Tirmiżī, *Sunan al-Tirmiżī*, Juz 2, 157.

[170] Lihat Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 1, 87.

syar'i dan kaidah bahasa Arab. Yang semacam ini tentu tidak direkomendasikan dan tertolak.[171] Dalam konteks ini, ilmu-ilmu terkait Al-Qur'an, baik yang intrinsik maupun ekstrinsik, menjadi prasyarat yang harus dimiliki bagi penafsir *bi al-ra'y*. Tanpa penguasaan terhadap ilmu-ilmu tersebut, tentu hasil penafsirannya akan sulit diterima, alih-alih dijadikan dasar atau sumber rujukan bagi orang lain.

Selain itu, Fāyed juga mengungkapkan tiga sebab yang menjadikan mufasir *bi al-ra'y* berpotensi salah dalam penafsirannya. *Pertama*, mufasir meyakini satu makna tertentu, kemudian ia menafsirkan lafaẓ Al-Qur'an dengan makna yang ia yakini, padahal lafaẓ Al-Qur'an tersebut tidak bermaksud demikian.[172] *Kedua*, mufasir meyakini satu makna yang

---

[171] Dalam istilah para ulama tafsir, kategori tafsir *bi al-ra'y* pertama disebut dengan *al-tafsīr bi al-ra'y al-maḥmūd* dan kategori kedua disebut *al-tafsīr bi al-ra'y al-maẓmūm*. Lihat misalnya Syekh Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *Ikhtisar Ulumul Qur'an Praktis* (Jakarta: Pustaka Amani, 2001), 254; Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2008), 440; Nawir Yuslem, *Ulumul Qur'an* (Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2011), 111.

[172] Contohnya adalah penafsiran Sahl al-Tustarī atas QS. al-Baqarah [2]: 32. Menurutnya, ayat ini tidak berarti bahwa adam memakan buah secara fisik, tapi yang dimaksud adalah menundukkan dorongan jiwa kepada sesuatu yang tidak

salah, kemudian ia menafsirkan lafaẓ Al-Qur'an dengan makna tersebut, padahal Al-Qur'an tidak bermaksud demikian.[173] *Ketiga*, penafsiran yang hanya berdasarkan pada makna tekstual bahasa Arab, tanpa mempertimbangkan susunan kalimatnya, siapa yang berbicara, kepada siapa pembicaraan itu disampaikan dan apa isi pembicarannya.[174]

Tiga penyebab kesalahan tafsir *bi al-ra'y* di atas sesungguhnya mirip—jika enggan mengatakan

---

diinginkannya. Lihat Abū Muḥammad Sahl ibn 'Abdullāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm li al-Tustarī*, di-*taḥqīq* Ṭāhā 'Abd al-Ra'ūf Sa'd, (Kairo: Dār al-Ḥaram li al-Turāṡ, 2004), 93.

[173] Contohnya adalah penafsiran kaum Rāfiḍah atas QS. al-Lahab [111]: 1 (*Tabbat Yadā Abī Lahabin wa Tabb*) sebagai Abu Bakar dan 'Umar, ayat *Innallāha Ya'murukum an Taẓbaḥū Baqarah* (QS. al-Baqarah [2]: 67) dimaknai dengan 'Aisyah, dan ayat *Maraj al-Baḥrayni Yaltaqiyān* (QS. al-Raḥmān [55]: 19 sebagai 'Ali dan Fatimah. Lihat Ibn Taymīyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, 87.

[174] Secara bahasa, kata *ummah* memiliki beberapa kemungkinan makna, terkadang ia bermakna jamaah, jalan agama yang ditempuh dan seseorang yang memiliki sifat-sifat baik. Kendatipun kata *ummah* memiliki beragam makna secara etimologi, namun menafsirkan QS. al-Zukhruf [43]: 22 selain makna "jalan agama yang ditempuh", tidak dapat dibenarkan. Lihat al-Żahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Juz 1, 284. Lihat juga Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 1, 98–101.

sama—dengan pernyataan al-Qurṭubī (w. 671 H) dan Ibn Taymīyah (w.728 H/1328 M). Dalam mukadimah tafsirnya, al-Qurṭubī mengatakan, pelarangan tafsir *bi al-ra'y* disebabkan setidaknya dua hal. *Pertama*, mufasir memiliki pra konsepsi/pendapat dan memaksa Al-Qur'an agar sesuai dengan pendapat yang diyakininya. *Kedua*, menafsirkan Al-Qur'an secara literal tanpa pengetahuan dan perhatian yang mendalam mengenai penjelasan tentang gharīb, mujmal, musykil, taqdīm dan ta'khīr, haẓf, iḍmār dan ikhtiṣār.[175] Senada dengan itu, Ibn Taymīyah juga mengatakan bahwa kesalahan tafsir *bi al-ra'y* disebabkan dua hal. *Pertama*, kelompok yang meyakini suatu makna, kemudian mereka menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan makna yang mereka yakini. *Kedua*, kelompok yang menafsirkan Al-Qur'an hanya berdasarkan makna-makna kebahasaan, tanpa memperhatikan siapa pembicaranya, kepada siapa pembicaraan itu ditujukan dan apa isi pembicaraannya.[176]

---

[175] Lihat al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Juz 1, 33–34.

[176] Lihat Ibn Taymīyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, 79–81.

Menyimak penjelasan tersebut, terlihat bahwa penyebab kesalahan tafsir *bi al-ra'y* dikarenakan dua metodologi dan pendekatan yang sama-sama ekstrem. *Pertama* penafsiran yang hanya mengedepankan pendapat dan keyakinan mufasir tanpa memperhatikan sisi kebahasaan Al-Qur'an; dan *kedua*, penafsiran yang mengutamakan dimensi literal-kebahasaan tanpa memedulikan susunan kalimat, siapa pembicaranya, kepada siapa pembicaraan itu ditujukan dan apa isi pembicaraannya. Oleh sebab itu, sepanjang dua hal ini dapat dijauhi oleh mufasir, maka *al-ra'y/al-ijtihād* adalah salah satu sumber penafsiran yang autentik dan sangat dianjurkan.

Dari uraian di atas, maka gagasan Fāyed tentang sumber autentik tafsir Al-Qur'an serta cara kerjanya dapat diuraikan dalam tabel berikut:

Tabel 2: Sumber-Sumber Autentik Tafsir Al-Qur'an

No.	Sumber Autentik	Cara Kerja/Bentuk
1.	Al-Qur'an	1. *Tafṣīl al-mūjaz* (merinci yang ringkas/global); 2. *Bayān al-mujmal* (menjelaskan yang belum jelas/mujmal); 3. *Takhṣīṣ al-'ām* (mengkhususkan yang umum); 4. *Taqyīd al-muṭlaq* (membatasi yang tidak terbatas); 5. Penjelasan dengan cara *naskh* (penghapusan/ penggantian); 6. *al-Taufīq bayna mā Yūhim al-Ta'āruḍ* (mengkompromikan ayat-ayat yang terkesan berlawanan); 7. Melalui *qirā'āt* (bacaan) Al-Qur'an.
2.	Sunnah Nabi saw.	1. *Bayān al-Mujmal* (menjelaskan ayat yang global); 2. *Taqyīd al-Muṭlaq* (membatasi yang mutlak); 3. *Takhṣīṣ al-'Ām* (mengkhususkan yang umum); 4. *Tauḍīḥ al-Musykil* (menjelaskan yang ambigu); 5. *Bayān al-Naskh* (menghapus/mengganti); 6. *Bayān al-Ta'kīd* (menegaskan dan menguatkan), 7. *Taqrīr mā Sakata 'Anhu al-Qur'ān* (menetapkan hukum yang belum disebutkan dalam Al-Qur'an).
3.	Pendapat Sahabat dan Tabi'in	1. Pendapat yang disepakati (*mujma' 'alayh*); 2. Pendapat yang diperselisihkan (*mukhtalaf fīh*); 3. Pendapat mengenai hal-hal supra-rasional (*lā majāla li al-ra'y fīh*); 4. Pendapat yang terkait wilayah ijtihad (*li al-ra'y fīhi majāl*).

Basis dan Sumber Autentik Tafsir

No.	Sumber Autentik	Cara Kerja/Bentuk
4.	Bahasa Arab	1. Syair, puisi, prosa, surat-menyurat dan dialek Arab. 2. Kaidah dan rahasia-rahasia bahasa Arab, meliputi antara lain: kosa kata, diksi, susunan dan penjelasan kalimat. 3. Gaya bahasa, meliputi: keindahan (*badī'*), ketepatan (*ma'ānī*), kejelasan (*bayān*), semantik (*dalāl*ah) dan berbagai aturan main gramatikal dan sastra Arab lainnya.
5.	Ijtihad/ Ra'y/Rasio	1. Tafsir ijtihadi/ra'y yang sesuai dengan dalil syar'ī dan kaidah bahasa Arab (*maḥmūd*). Tafsir semacam ini diterima dan dijadikan rujukan autentik penafsiran. 2. Tafsir ijtihadi/ra'y yang tidak sesuai dengan dalil syar'ī dan kaidah bahasa Arab (*maẓmūm*). Yang semacam ini tidak *recommended* dan tertolak.

Sumber: Dirumuskan dari *al-Dakhīl* karya Fāyed, Juz 1 dan 2

4

PROSEDUR DAN PENERAPAN KRITIK TAFSIR INFILTRATIF (*AL-DAKHĪL*)

Setelah menetapkan sumber-sumber autentik tafsir, Fāyed kemudian menetapkan prosedur, tahapan-tahapan aplikasi studi kritis atas tafsir infiltratif (*al-dakhīl*). Berdasarkan klasifikasi Fāyed terhadap bentuk tafsir infiltratif di atas, maka pada bagian ini akan diuraikan beberapa prosedur dan contoh aplikasi kritik tafsir infiltratif tersebut.

1. Kritik terhadap Isrā'īlīyāt

Di antara sumber rujukan penafsiran yang dikategorikan sebagai *ad-dakhil* adalah isra'iliyat. Secara etimologi, *isrā'ilīyat* adalah bentuk plural dari kata *isrā'ilīyah*. Ia berasal dari bahasa 'Ibrānīyah (Hebraw) yang tersusun dari kata *isrā'* yang berarti hamba dan *īl* yang berarti Allah. Dengan demikian, *Isrā'īl* berarti hamba Allah.[177] Yang dimaksud dengan hamba Allah di sini adalah Nabi Ya'qūb ibn Isḥāq ibn Ibrāhīm. Kemudian para ulama menggunakan term *isrā'īl* atau *isrā'īlīyat* untuk menyebut kisah-kisah yang masuk ke dalam kebudayaan Islam berdasarkan informasi dari Ahli Kitab, baik Yahudi atau Nasrani. Mereka inilah yang menisbahkan kisah-kisah tersebut kepada Isra'il (Nabi Ya'qūb).[178]

Ada juga pendapat yang mengatakan bahwa isra'iliyat merupakan bagian dari kisah para nabi (*qaṣaṣ al-anbiyā'*) dengan penekanan pada tiga

---

[177] Ramzī Na'na'a, *al-Isrā'īlīyāt wa Aśaruhā fī Kutub al-Tafsīr* (Bayrūt: Dār al-Qalam, 1970), 72. Lihat juga Ismail Albayrak, "Re-evaluating the Notion of Isra'iliyat" *Journal of Ilahiyat Dergisi, Vol. XIII-XIV 2001*, (Dalhi: Ilāhīyāt University, Faculty of Tafsir), 70.

[178] Lihat Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 1, 109. Bandingkan dengan Gordon Newby, "Tafsir Isra'iliyat", *Journal of the American Academy of Religion*, Thematic Issue S 4/74, 1979, 686.

dimensi; cerita tentang penciptaan, kisah tentang kehidupan para nabi terdahulu dan cerita tentang keturunan Ya'qub mulai dari kelahiran, kehidupan hingga kematian Musa dan persoalan tanah yang dijanjikan.[179] Di sisi lain, ada juga yang memperluas definisi isra'iliyat dengan semua hal yang dimasukkan/diwacanakan ke dalam ajaran dan kebudayaan Islam, baik yang bersumber dari Ahli Kitab ataupun tidak, seperti dongeng-dongeng yang dilansir dari agama Zoroaster, Hindu, Buddha dan sebagainya.[180] Definisi terakhir ini cenderung memperlakukan term isra'iliyat secara universal dan komprehensif, atau dalam terminologi Arab biasa disebut dengan *tasmiyah min bāb al-taghlīb*.

---

[179] Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm* (Leiden: E.J. Brill, 1996), 9.

[180] Salah satu tokoh yang mendefinisikan seperti ini adalah Muḥammad Husayn al-Żahabī. Menurutnya, berbagai cerita takhayul dan khurafat seperti kisah *Gharānīq* dan pernikahan Rasul saw. dengan Zaynab binti Jaḥsy adalah kreasi orang-orang yang tidak suka dengan Islam dan ajaran Nabi saw. Kendatipun cerita ini tidak berasal dari Ahli Kitab, tapi karena isinya bertentangan dengan fakta dan ajaran Islam, maka cerita semacam ini dapat dikategorikan isra'iliyat. Lihat selengkapnya dalam Muḥammad Husayn al-Żahabī, *al-Isrā'īlīyāt fi al-Tafsīr wa al-Ḥadīś* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1986), 20–22.

Menurut analisis Fāyed, ada tiga tahapan yang dilakukan Rasul saw. dalam menyikapi *al-dakhīl* (tafsir infiltratif) dari riwayat isra'iliyat ini. *Pertama*, pelarangan secara keras dan tegas bagi kaum muslimin untuk membaca, bertanya dan mendengarkan kabar isra'iliyat.[181] Pelarangan ini dilakukan pada awal-awal pertemuan umat Islam dengan Ahli Kitab di Madinah, karena khawatir terjadi campur aduk antara kebenaran dan kebatilan. *Kedua*, pemberian izin untuk mendengar riwayat isra'iliyat dengan syarat tidak membenarkan atau mendustakan

[181] Di antara riwayat pelarangan ini adalah hadis yang dilansir Imam Ahmad dari Jābir ibn 'Abdullāh bahwa 'Umar ibn Khaṭṭāb menghadap kepada Rasul saw. dengan membawa kitab Al-Qur'an yang sudah terkontaminasi pendapat Ahli Kitab. Ketika 'Umar membacanya di hadapan Rasul, beliau marah dan berkata: "Apakah kamu bingung/ragu-ragu tentang isi Al-Qur'an ini wahai Ibn al-Khaṭṭāb?. Sungguh aku datang membawanya dalam kondisi yang putih dan bersih. Janganlah kamu bertanya kepada mereka (Ahli Kitab), karena boleh jadi mereka memberitahumu tentang kebenaran tapi kamu mendustakannya, atau memberitahumu tentang kebohongan tapi kamu membenarkannya. Demi Dzat yang jiwaku ada ditangan-Nya, seandainya Musa masih hidup, pasti tidak ada jalan lain kecuali dia akan mengikuti (ajaran)-ku." (HR. Ahmad). Lihat Imam Aḥmad ibn Hanbal, *Musnad Aḥmad*, di-*taḥqīq* oleh Syu'ayb al-Arna'ūṭ dkk., (Kairo: Maktabah al-Risālah, 2001), Juz 3, 387.

riwayat tersebut, tapi cukup mengatakan "*Kami beriman kepada Allah dan apa-apa yang diturunkan kepada kami...*" (QS. al-Baqarah [2]: 136).[182] Sikap seperti ini terjadi pada pertengahan masa dakwah Nabi saw. di Madinah yang mana pertemuan dan intensitas pertemuan antara umat Islam dan Ahli Kitab semakin kuat. *Ketiga*, pemberian izin untuk berdiskusi, melansir dan meriwayatkan isra'iliyat dengan syarat riwayat tersebut benar-benar valid dan sesuai ajaran Islam.[183] Sikap ini terjadi di akhir

[182] Di antaranya adalah riwayat al-Bukhari dari Abu Hurayrah, dia berkata: "Ketika itu Ahli Kitab membaca kitab Taurat dengan bahasa 'Ibrānīyah (Hebraw) dan menafsirkannya kepada umat Islam dengan bahasa Arab. Maka Rasul saw. pun bersabda: 'Janganlah kalian benarkan Ahli Kitab dan jangan pula dustakan mereka, tapi katakan; Kami beriman kepada Allah dan apa yang diturunkan kepada kami'". Lihat al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Tawḥīd*, Juz 9, 193.

[183] Di antaranya adalah riwayat al-Bukhārī dari 'Abdullāh ibn 'Amr ibn al-'Āṣ, bahwa Nabi saw. bersabda: "Sampaikan (ajaran) dariku walau hanya satu ayat, dan sampaikan cerita dari Bani Isra'il karena itu tidaklah mengapa. Barangsiapa dengan sengaja berdusta kepadaku, maka sejatinya ia sedang menyiapkan tempat dukuknya di dalam api neraka." Lihat al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Anbiyā*, Juz 4, 207.

masa dakwah Nabi di mana umat Islam sudah sangat kuat dan disegani banyak kalangan.[184]

Sepeninggal Muhammad saw., para sahabat tetap berpegang teguh pada prinsip yang diajarkan Rasul. Karena itu, mereka sangat berhati-hati dan teliti dalam menyikapi riwayat isra'iliyat. Menurut Fāyed, kehati-hatian dan ketelitian sahabat ini dilatarbelakangi beberapa alasan. *Pertama*, mereka merupakan penerus sekaligus murid-murid baginda Rasul saw. Karenanya tidak mungkin mereka berani melanggar titah baginda secara ekstrem. *Kedua*, mereka tidak membutuhkan keterangan dari Ahli Kitab mengenai penafsiran Al-Qur'an, sebab mereka adalah generasi yang hidup dan melihat langsung proses penurunan, penjelasan dan implementasi Al-Qur'an. *Ketiga*, mereka disibukkan dengan dakwah Islam dan pengajaran Al-Qur'an kepada umat. *Keempat*, secara umum, para sahabat meragukan kebenaran isi cerita isra'iliyat, sebab cerita-cerita itu kebanyakan dilansir dari Taurat yang notabene sudah

[184] Lihat Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 1, 110–111. Menurut Juynboll, pada era ini, dimana umat Islam sudah sangat kuat dan mendominasi, transmisi isra'iliyat tidak lagi dianggap berbahaya. Lihat G.H.A. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussion in Modern Egypt* (Leiden: E.J. Brill, 1969), 121.

mengalami distorsi.[185] Karena itu, tidak berlebihan bila al-Dahlawī (1114–1176 H) menilai bahwa pertanyaan sahabat kepada Ahli Kitab mengenai cerita-cerita isra'iliyat adalah bagian dari *taḍyī' al-waqt* (menyia-nyiakan waktu).[186]

Kondisi di atas terlihat sangat kontras bila dibandingkan dengan era tabi'in. Pada era ini, tabi'in sangat gencar melansir riwayat-riwayat isra'iliyat dalam penafsiran Al-Qur'an.[187] Menurut Fāyed, hal ini terjadi karena dua hal. *Pertama*, generasi tabi'in tidak dijamin keadilannya, sehingga tidak mengherankan bila terdapat sebagian dari mereka yang ke-

---

[185] Lihat Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 1, 123–125.

[186] Walī Allāh al-Dahlawī, *al-Fawz al-Kabīr fī Uṣūl al-Tafsīr* (Damaskus: Dār al-Ghawṡānī li al-Dirāsāt al-Qur'ānīyah, 2008), 35.

[187] Keinginan untuk melansir riwayat ini menjadi salah satu faktor penting dalam penetrasi dan pengembangan isra'iliyat ke dalam tafsir. Lihat M.J. Kister, "Legend in Tafsir and Hadith Literature: Creation of Adam and Related Stories" dalam Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an* (Oxford: Clarendon Press, 1988), 83; Mahmoud Ayoub, *The Qur'an and Its Interpreters* (Albany: State University of New York Press, 1984), 32; Andrew Rippin, "Tafsir" dalam Mircea Eliade (ed), *The Encyclopedia of Religion* (New York-London: MacMillan Publishing Company, 1987), XIV, 238.

rap melansir isra'iliyat walau tingkat validitasnya tidak benar. *Kedua*, banyaknya Ahli Kitab yang masuk Islam dengan niat yang jelek, seperti 'Abdullāh ibn Saba' al-Yahūdī dan Ka'b ibn al-Aḥbār (w. 32 H). Kondisi seperti ini terus diperparah dengan munculnya sekelompok orang dari kalangan generasi tabi' tabi'in, seperti 'Abd al-Malik ibn 'Abd al-'Aziz ibn Jurayj (80–150 H), Muhammad ibn Sā'ib al-Kalbī (w.204 H), Muqātil ibn Sulaymān (w.150 H) dan Wahb ibn Munabbih (34–114 H) yang melansir berbagai penafsiran dari Ahli Kitab tanpa memilah mana yang sahih dan tidak.[188]

Setelah menguraikan makna dan perkembangan penetrasi isra'iliyat ke dalam tafsir Al-Qur'an, Fāyed kemudian menjelaskan kategori dan parameter boleh tidaknya meriwayatkan cerita isra'iliyat. Dalam

---

[188] Memang terjadi pro kontra mengenai peran dan status penafsiran mereka. Namun terlepas dari itu, yang jelas sedikit banyak nama-nama di atas memiliki kontribusi dalam proses penyebaran riwayat isra'iliyat dalam bidang tafsir. Diskusi lebih dalam dapat dilihat misalnya pada Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 1, 139–151. Lihat juga al-Żahabī, *al-Isrā'īlīyāt fī al-Tafsīr wa al-Ḥadīś*, 141–152; Muḥammad Abū Zahw, *al-Ḥadīś wa al-Muḥaddiśūn*, 186–187; Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār* (Kairo: Dār al-Manār, 1998), Juz 1, 9–10; dan al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz 2, 178.

hal ini, ada tiga kategori sekaligus parameter isra'iliyat.

Pertama, riwayat isra'iliyat yang diketahui kebenarannya karena sesuai dengan ajaran agama Islam. Kategori pertama ini tentu dapat diterima dan diriwayatkan.

Kedua, riwayat isra'iliyat yang diketahui kebohongannya karena bertentangan dengan ajaran agama. Hal ini tentu tertolak dan tidak boleh diriwayatkan kecuali dengan menyebutkan status riwayat tersebut.

Ketiga, riwayat isra'iliyat yang tidak diketahui status kebenaran dan kedustaannya karena tidak ada dalil/ajaran agama yang menegaskan kebenaran atau kedustaan riwayat tersebut. Menyikapi ketegori ketiga ini para ulama berbeda pendapat. Ibn Taymīyah (w.728 H/1328 M) dan Burhān al-Dīn al-Biqa'ī (w. 885 H/1480 M) membolehkan periwayatannya.[189] Sementara Fāyed dan Muḥammad

[189] Mereka berargumen dengan keumuman hadis; "Sampaikan riwayat dari Banī Isra'īl dan itu tidaklah mengapa". (HR. al-Bukhārī). Ini juga diperkuat oleh pendapat Kister yang mengatakan bahwa sosialisasi riwayat isra'iliyat itu dibolehkan berdasarkan riwayat ini. Lihat M.J. Kister, "Ḥaddithū 'an Banī Isrā'īla wa-lā Ḥaraja: A Study of an Early Tradition", *Israel Oriental Studies*, No. 2, 1972, 217.

Ḥusayn al-Żahabī (1915–1977 M) berpendapat tidak boleh meriwayatkan isra'iliyat jenis ketiga ini, dan lebih baik men-*tawaqquf*-kannya (membiarkannya) seraya mengatakan, "Kami beriman kepada Allah dan apa yang diturunkan kepada kami."[190]

Tiga kategori di atas dijadikan Fāyed sebagai parameter untuk mengkritisi tafsir-tafsir yang bersumber dari isra'iliyat. Di antara contoh penafsiran isra'iliyat yang ia kritisi karena tidak sesuai dengan ajaran Islam tentang keterjagaan (*'iṣmah*) para Nabi dari perbuatan dosa dan nista adalah penafsiran al-Baghawī (w. 516 H/1122 M) atas QS. Ṣād [38]: 34

وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمٰنَ وَاَلْقَيْنَا عَلٰى كُرْسِيِّهٖ جَسَدًا ثُمَّ اَنَابَ

"Dan sesungguhnya Kami telah menguji Sulaiman dan Kami jadikan (dia) tergeletak di atas kursinya sebagai tubuh (yang lemah karena sakit), kemudian ia bertobat." (QS. Ṣād [38]: 34)

---

[190] Lihat Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 1, 155–157; Ibn Taymīyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, 98; Muḥammad Ḥusayn al-Żahabī, *al-Isrā'īlīyāt fī al-Tafsīr wa al-Ḥadīṡ*, 90.

Ketika menafsirkan ayat ini, al-Baghawī menyebutkan cerita isra'iliyat yang sangat penjang mengenai penyebab ujian yang dialami Sulaiman. Al-Baghawī meriwayatkan bahwa ketika Sulaiman menang atas raja/penguasa wilayah Ṣidūn ia pun mempersunting putri raja yang bernama Jarādah yang cantik jelita. Demi cintanya kepada sang istri, Sulaiman pun menuruti permintaan sang istri yang ingin dibuatkan patung yang mirip dengan sang ayah yang telah meninggal. Setelah patung tersebut jadi, maka tanpa sepengetahuan Sulaiman, Jarādah dan anak-anaknya menyembah patung tersebut selama 40 hari. Sulaiman baru menyadari kejadian itu setelah mendapat informasi dari koleganya yang bernama Āṣif ibn Burkhiyā. Sontak, Sulaiman pun marah dan langsung menghancurkan patung tersebut dan menghukum sang istri. Lalu Sulaiman pun pergi ke padang sahara, menyendiri untuk ber-*taḥannuṡ* dan bertobat kepada Allah.[191]

Lebih lanjut, al-Baghawi melansir riwayat mengenai hilang dan berpindahnya cincin Sulaiman kepada setan. Ketika Sulaiman sedang salat, ia menitipkan cincinnya kepada sang istri, kemudian

[191] Al-Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzīl* (Kairo: Dār al-Turaṡ al -'Arabī, 2000), Juz 6, 46–48.

masuklah setan dengan menyamar sebagai Sulaiman dan meminta cincin tersebut dari istri Sulaiman. Istri Sulaiman pun memberikan cincin itu kepada setan. Gara-gara cincin tersebut beralih ke tangan setan, maka Sulaiman tidak dikenali identitasnya dan akhirnya ditinggalkan keluarga, sahabat, rakyat bahkan sampai kehilangan kekuatan dan kerajaannya. Ia menjadi rakyat jelata dan bekerja sebagai pembantu nelayan. Hingga pada hari ke-40, setelah semua keluarga mengetahui bahwa Sulaiman yang mereka kenal selama ini adalah jelmaan setan, maka setan itupun pergi dari kerajaan dan cincin Sulaiman yang ia curi tadi dilempar ke laut hingga dimakan ikan. Keesokan harinya, ikan yang memakan cincin tersebut tertangkap oleh nelayan dan kemudian dibagikan kepada Sulaiman. Ketika Sulaiman membelah ikan itu, ternyata di dalam perutnya terdapat cincin yang selama ini ia cari. Dikenakanlah cincin itu dan akhirnya kekuatan Sulaiman pun pulih, lalu ia dapat memimpin kembali kerajaannya.[192]

Bagi Fāyed, cerita seperti itu tidak sejalan dengan ajaran agama yang mengatakan bahwa nabi-nabi Allah, termasuk Sulaiman, mendapat penjagaan

[192] Lihat cerita selengkapnya pada al-Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzīl*, Juz 6, 46–49.

dan perlindungan dari-Nya (*ma'ṣūm*). Karenanya, kritisisme harus dilakukan dengan cara menyebutkan status riwayat tersebut, dan bahkan pada tahap tertentu menghilangkan riwayat tersebut dari kitab tafsir, agar pembaca/umat tidak menilainya sebagai sebuah kebenaran agama yang harus diterima, diyakini dan diamalkan.

Karena itu, ketika membaca riwayat ini, Fāyed mengkritik al-Baghawi yang tidak memberikan catatan sama sekali mengenai status riwayat isra'iliyat di atas, padahal ketika menafsirkan ayat ini, al-Baghawi juga melansir sebuah hadis sahih yang disinyalir oleh para ahli sebagai penafsiran yang tepat atas ayat ini.[193] Hadis tersebut adalah, Nabi saw. bersabda: "Suatu ketika Sulaiman ibn Daud pernah berkata: '*Sungguh, malam ini saya akan mengumpuli*

[193] Hadis ini diyakini sebagai penafsiran yang tepat atas QS. Ṣād [38]: 34. Karena itu, al-Zamakhsyarī (467–538 H) mengatakan bahwa riwayat isra'iliyat yang dijadikan data penafsiran al-Bagahawī di atas adalah riwayat batil yang dilansir dari sumber Yahudi dan tidak memiliki dasar yang valid. Hal senada juga dikatakan Ibn Kaśīr (700–774 H) bahwa riwayat tersebut adalah riwayat munkar yang sengaja dienduskan oleh sekelompok orang yang tidak percaya dengan kenabian Sulaiman. Diskusi lebih mendalam dapat dilihat pada al-Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf*, Juz 4, 73; Ibn Kaśīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Juz 7, 60.

90 wanita (istri)ku, tiap-tiap mereka akan mengandung dan melahirkan anak yang siap berjuang di jalan Allah.' Mendengar hal itu, temannya pun menimpali: 'ucapkan *Insyā Allāh'*, tapi Sulaiman tidak mengucapkannya. Maka, sembilan puluh istri yang digaulinya itu tidak ada yang hamil kecuali satu wanita saja, dan wanita itupun melahirkan seorang anak yang cacat. Nabi saw. bersabda: "Seandainya Sulaiman pada waktu itu mengucapkan *Insyā Allāh*, maka ia akan dikaruniai anak-anak yang gagah dan siap berjihad di jalan Allah." (HR. al-Bukhari)[194]

Kisah-kisah semacam ini banyak ditemukan di dalam kitab-kitab tafsir. Karena itu, menurut Fāyed, dalam konteks ini, para mufasir terbagi menjadi dua kelompok. *Pertama*, mufasir yang memperbanyak periwayatan isra'iliyat, seperti Ibn Jarīr al-Ṭabarī (w.310 H) dalam kitabnya *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* dan Aḥmad ibn Ibrāhīm al-Ṡa'labī al-Naysābūrī (w.427 H) dalam tafsirnya *al-Kasyf wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'ān*. *Kedua*, mufasir yang meminimalisasi dan sangat berhati-hati dalam periwayatan isra'iliyat, seperti 'Abd al-Ḥaq ibn 'Aṭīyah (w.541 H) dalam tafsirnya *al-Muḥarrar al-Wajīz fī*

[194] Lihat Imam al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Anbiyā'*, Juz 4, 197.

Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz dan Ibn Kaśīr (w.774 H) dalam tafsirnya *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*.[195]

Dalam menyikapi riwayat isra'iliyat, mufasir juga terpolakan menjadi dua tipologi. *Pertama*, mufasir yang sangat kritis terhadap riwayat isra'iliyat seperti Ibn 'Aṭiyah (w.541 H), Ibn Kaśīr (w.774 H) dan al-Zamakhsyarī (w.538 H). *Kedua*, mufasir yang sekadar melansir riwayat isra'iliyat tanpa mengkritisinya, seperti al-Ḥusayn ibn Mas'ūd al-Baghawī (w.516 H) penulis kitab *Ma'ālim al-Tanzīl* dan 'Alī ibn Muḥammad al-Baghdādī yang dikenal dengan sebutan al-Khāzin (w.741 H), penulis kitab *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*.[196]

Karenanya, hari ini, para pengkaji dan pembaca tafsir harus bersikap kritis terhadap cerita-cerita isra'iliyat semacam itu. Kritisisme perlu dilakukan agar tuduhan sebagian kalangan bahwa Islam adalah agama khurafat dan takhayul dapat terbantahkan. Di samping itu, dengan menghilangkan isra'iliyat dari ranah penafsiran juga akan memudahkan umat

[195] Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 1, 162–163.

[196] Lihat Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 1, 163.

untuk menemukan pesan dan petunjuk ayat secara langsung.

2. Kritik terhadap tafsir yang bersumber dari hadis *mauḍū'*

Tafsir adalah lahan yang sangat subur bagi tumbuh dan berkembangnya hadis *mauḍū'* (palsu). Para pembuat hadis palsu terkadang meletakkan hadis *mauḍū'* bersanding dengan asbab nuzul ayat untuk menjustifikasi pendapat mereka. Ada juga yang menjadikan hadis palsu sebagai alat pembenar bagi keyakinan dan mazhab yang mereka anut.

Penetrasi dan infiltrasi hadis palsu ke dalam ranah tafsir Al-Qur'an sudah dimulai sejak dini. Bahkan diriwayatkan dari Aḥmad ibn Ḥanbal (w. 241 H) bahwa ia pernah berkata: "Ada tiga hal yang tidak memiliki sumber yang valid (*laysa lahu aṣl*), yaitu: tafsir, *al-malāḥim* dan *al-maghāzī*".[197] Dalam

[197] *al-Maghāzī* adalah bentuk plural dari *al-maghzā* yang secara bahasa berarti *al-maqṣad* (maksud/niat). Yang dimaksud adalah peperangan antara muslim dengan non muslim yang diikuti Nabi saw. (*al-ghazwah*) atau yang tidak diikuti Rasul saw. (*sirrīyah*). Sedangkan *al-malāḥim* adalah bentuk plural dari *malḥamah* yang berarti peperangan yang sangat dahsyat. Yang dimaksud di sini adalah peperangan yang terjadi antara sesama muslim disebabkan karena fitnah. Lihat Ibn

riwayat lain dikatakan: "Tiga kitab yang tidak memiliki sumber valid yaitu: *al-maghāzī, al-malāḥim* dan *al-tafsīr*."[198]

Terlepas dari sahih tidaknya riwayat di atas, yang jelas, pernyataan Aḥmad ibn Ḥanbal tersebut mengindikasikan masifnya pelansiran hadis palsu dalam kitab-kitab tafsir pada era di mana Imam

---

Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Juz 7, 179 dan Juz 11, 47. Lihat juga Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 2, 40.

[198] Para ulama berbeda pendapat dalam menanggapi pernyataan Imam Aḥmad ini. Al-Baghdādī, misalnya, berpendapat bahwa yang dimaksud adalah kitab-kitab tafsir tertentu seperti kitab tafsirnya al-Kalbī dan Muqātil ibn Sulaymān, bukan tafsir Al-Qur'an secara umum. Sementara menurut Ibn Taymīyah, yang dimaksud dengan *laysa lahu aṣl* adalah bahwa hadis-hadis yang tidak sahih dalam konteks penafsiran jumlahnya jauh lebih banyak bila dibanding dengan yang sahih. Hal senada juga diungkapkan al-Zarkasyī bahwa hadis-hadis yang memiliki sanad yang sahih dan *muttaṣil* (sambung sampai Rasul saw.) yang dilansir dalam konteks penafsiran Al-Qur'an jumlahnya sangat minim. Lihat Muḥammad Abū Zahw, *al-Ḥadīś wa al-Muḥaddiśūn*, 486; Ibn Taymīyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, 58–59; al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz 2, 156. Namun Ramzi Na'na'ah meragukan kesahihan riwayat Imam Ahmad di atas, karena di dalam musnadnya sendiri, Imam Aḥmad justru melansir sejumlah banyak hadis mengenai tafsiran Al-Qur'an. Lihat Ramzī Na'nā'ah, *al-Isra'ilīyāt wa Aśaruhā fī Kutub al-Tafsīr* (Damaskus dan Bayrūt: Dār al-Qalam dan Dār al-Bayḍā', 1970), 214–218.

Aḥmad hidup. Jika di abad ke-3 hijriyah saja intensitas periwayatan hadis palsu sudah sedemikian kuatnya, maka tidak menutup kemungkinan bila di era-era setelahnya akan semakin masif. Benar saja, kesimpulan ini pun didukung Ibn Taymīyah melalui pernyataannya bahwa kitab-kitab tafsir telah banyak terisi dengan hadis-hadis palsu yang tidak memiliki sumber yang valid, seperti hadis-hadis yang dilansir oleh al-Ṡa'labī (w. 427 H), al-Wāḥidī (w. 468 H) dan al-Zamakhsyarī (467–538 H) mengenai keutamaan surah-surah Al-Qur'an.[199]

Berdasarkan kenyataan tersebut, Fāyed kemudian mengusulkan kritisisme terhadap hadis-hadis palsu yang ada dalam kitab tafsir. Metode dan parameter yang digunakan untuk mengkritisinya adalah metode kritik matan dan sanad yang telah ditetapkan oleh para ahli hadis. Secara garis besar parameter kritisisme hadis palsu dapat dilakukan dari dua jalur yaitu sanad (rangkaian perawi) dan matan hadis.

Dari sisi sanad, kepalsuan hadis terindikasi dari hal-hal berikut: *pertama*, perawi yang dikenal pembohong (*al-kāżib*) meriwayatkan suatu hadis secara

[199] Lihat Ibn Taymīyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, 75–78.

mandiri dan tidak didukung oleh riwayat lain dari perawi yang *śiqah* (terpercaya). *Kedua*, pengakuan perawi sendiri bahwa ia telah memalsukan hadis. *Ketiga*, perawi meriwayatkan sebuah hadis dari seseorang yang dipastikan tidak pernah ditemuinya, sebab sang guru sudah meninggal dunia jauh sebelum si perawi itu dilahirkan. *Keempat*, dari sisi psikologis diketahui bahwa si perawi berkata bohong dan mengada-ada.[200] Hal ini disebabkan karena perawi sedang dalam kondisi marah atau senang yang berlebihan. Sementara dari sisi matan dapat diketahui dari beberapa indikator antara lain; *pertama*, terdapat ambiguitas dalam matan hadis, baik dari sisi redaksi maupun makna. *Kedua*, isi hadis bertentangan Al-Qur'an, hadis dan kesepakatan mayoritas ulama. *Ketiga*, matan bertentangan dengan rasionalitas akal. *Keempat*, terdapat kontradiksi antara matan dengan fakta sejarah. *Kelima*, matan hadis terlalu hiperbolis dan membesar-besarkan persoalan yang sejatinya sederhana. *Keenam*, matan hadis berisi tentang keutamaan ahlul bait sementara perawinya berasal dari kelompok Syi'ah Rāfiḍah.[201]

---

[200] Lihat al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī*, Juz 1, 276–277.

[201] Indikator kepalsuan hadis ini dapat ditelaah lebih dalam pada misalnya al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī*, Juz 1, 276–278,

Dengan mengadopsi metode kritik matan dan sanad ini, Fāyed kemudian mengkritisi beberapa riwayat palsu mengenai misalnya, hadis *al-gharānīq*,[202] riwayat tentang pernikahan Rasul saw. dengan Zaynab bint Jaḥsy (w. 20 H),[203] beberapa hadis

---

al-Bā'iṡ al-Ḥaṡīṡ, 91; al-Syawkānī, *al-Fawāid al-Majmū'ah*, 389.

[202] Riwayat tentang *gharānīq* telah dijelaskan pada pembahasan sebelumnya. Lihat pembahasan tentang faktor perkembangan *al-dakhīl* poin (b) faktor kebencian terhadap Islam, pada bab IV.

[203] Di antara hadis palsu tentang pernikahan Rasul saw. dengan Zaynab adalah riwayat yang dilansir al-Zamakhsyarī ketika menafsirkan QS. al-Aḥzāb [33]: 37. Pada suatu ketika, Rasul saw. berkunjung ke rumah Zayd ibn Ḥārisah (w. 8 H) namun Zayd tidak ada di rumah. Rasul hanya mendapati istri Zayd (Zaynab bint Jaḥsy). Ketika melihatnya, Rasul pun terkesima dan jatuh cinta kepada Zaynab, seraya berkata: "*Subḥāna Allāh Muqallibalqulūb*" (Mahasuci Allah, Dzat yang membolak-balikkan hati). Mendengar ucapan Rasul seperti itu, Zaynab pun menyampaikannya kepada sang suami, Zayd. Menyimak cerita sang istri, Zayd memahami bahwa Rasul menyukai istrinya. Setelah peristiwa itu, Zayd enggan dan bahkan cintanya kepada Zaynab mulai memudar. Kemudian ia datang kepada Rasul dan berkata: "Wahai Rasul, saya akan menceraikan istriku". Rasul berkata: "Ada apa denganmu? Apa yang terjadi dengan istrimu?" Zayd menjawab: "Tidak ada apa-apa, dia adalah wanita yang sangat baik, tapi dia angkuh kepadaku karena kedudukannya." Rasul pun berkata: "Jangan ceraikan istrimu dan bertakwalah kepada Allah." Setelah itu, Zayd pun tetap menceraikan istinya. Setelah selesai masa 'iddah,

tentang *faḍā'il al-suwar*[204] (keutamaan surah-surah

Rasul kemudian memerintahkan Zayd melamarkan Zaynab untuk dirinya. Zayd pun pergi ke rumah Zaynab dan berkata: "Wahai Zaynab, Rasul melamarmu". Mendengar itu, Zaynab bergembira seraya berkata kepada Zayd: "Saya belum bisa memutuskan apa-apa sebelum bermunajat kepada Allah". Zaynab lantas pergi ke tempat shalatnya untuk berdoa dan turulah ayat "*wa zawwajnāka-hā* (dan Kami menikahkan kamu—wahai Muhammad—dengannya)". Lalu Rasul pun menikahi Zaynab dan mengumpulinya. Lihat al-Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf*, Juz 2, 213. Riwayat ini dinyatakan oleh mayoritas ulama seperti Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah (691–751 H), al-Ālūsī (1217–1270 H), al-Qurṭubī (w. 671 H), Ibn Kaśir (700–774 H) dan Ibn Ḥajar al-'Asqallānī (773–852 H) sebagai riwayat palsu yang tidak mempunyai sumber yang dapat dipertanggungjawabkan. Lihat Ibn al-Qayyim, *al-Jawāb al-Kāfī li man Sa'ala 'an al-Dawā' al-Syāfī* (Kairo: Dār al-Ma'rifah, 1997), 198; al-Ālūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, Juz 22, 24–25; al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Juz 14, 191; Ibn Kaśīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Juz 6, 420; Ibn Ḥajar al-'Asqallānī, *Fatḥ al-Bārī*, Juz 8, 513–524.

[204] Di antara riwayat-riwayat palsu tentang *faḍā'il al-suwar* adalah berbagai riwayat yang dilansir al-Zamakhsyari dalam tafsirnya mengenai misalnya, keutamaan surah al-Nāzi'āt, al-Infiṭār, al-Burūj, al-Fajr, al-Ḍuḥā, al-Tīn, al-Takāśur, al-Kawśar, al-Kāfirūn dan al-Falaq. Semua riwayat tersebut dinilai para kritikus hadis sebagai hadis palsu, baik disebabkan karena matannya maupun sanadnya. Hadis-hadis yang dinilai valid dan sahih terkait dengan keutamaan surah-surah Al-Qur'an ini, sebagaimana dijelaskan al-Suyūṭī, antara lain adalah: hadis tentang keutamaan surah al-Fātiḥah, al-Zahrāwān (al-Baqarah dan Āli 'Imrān), al-An'Ām, al-Sab' al-Ṭiwāl (al-Baqarah,

Al-Qur'an) dan riwayat tentang kemuliaan 'Alī ibn Abī Ṭālib (w. 40 H).[205] Dari hasil telaah yang dilakukan secara mendalam, Fāyed menemukan bahwa fenomena pemalsuan hadis terkait dengan tema-tema di atas dilatarbelakangi oleh faktor subjektivitas dan fanatisme yang berlebihan. Karena itu, Fāyed memuji usaha kreatif para ulama dan penguasa dalam

---

Āli 'Imrān, al-Nisā', al-Mā'idah, al-An'ām, al-A'rāf, al-Anfāl), al-Kahfi, Yāsīn, al-Dukhān, al-Mulk, al-Zalzalah, al-Naṣr, al-Ikhlāṣ, al-Mu'awwiżatayn (al-Falaq dan al-Nās). Selain itu, dianggap tidak sahih. Lihat selengkapnya pada al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī*, Juz 1, 290; dan Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 2, 58–61.

[205] Di antaranya adalah hadis palsu yang mengatakan bahwa ketika sedang mendirikan shalat, 'Alī ibn Abī Ṭalib pernah memberikan cincinya kepada orang yang meminta-minta. Riwayat ini sengaja dibuat kaum Syi'ah Rāfiḍah untuk menafsiri QS. al-Mā'idah [5]: 55. Ketika menafsirkan QS. Qāf [50]: 24, kaum Syi'ah juga melansir hadis palsu yang mengatakan: "Pada waktu kiamat tiba, Allah berkata kepadaku dan 'Alī ibn Abī Ṭālib: "Masukkanlah oleh kalian berdua, orang-orang yang kalian cintai ke dalam surga dan masukkanlah orang-orang yang kalian benci ke dalam neraka." Dan masih banyak lagi riwayat-riwayat lain tentang keutamaan 'Alī yang disinyalir oleh para ahli dan kritikus hadis sebagai hadis palsu. Lihat selengkapnya pada misalnya, Ibn Taymīyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, 78–79; Ibn Kaśīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Juz 3, 130; al-Syawkānī, *al-Fawāid al-Majmū'ah fī al-Aḥādīś al-Mawḍu'ah*, 369–382; Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 2, 61–64.

pengkodifikasian hadis,[206] peletakan fondasi ilmu *al-jarḥ wa al-ta'dīl*[207] dan penulisan kitab-kitab tentang

---

[206] Khalifah 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz (61–101 H/681–720 M) dicatat sebagai inisiator pertama dalam kodifikasi hadis. Ketika melihat masifnya fenomena pemalsuan hadis, maka ia menginstruksikan kepada para gubernur, ulama dan hakim untuk mengkodifikasikan hadis. Salah satunya adalah Abū Bakr ibn Ḥazm (w. 120 H), gubernur Madinah waktu itu. Khalifah berkata kepadanya: "Lihatlah apa yang terjadi pada hadis Nabi saw., maka tulislah, karena saya khawatir ia akan punah seiring dengan kepergian para ulama." Di antara ulama lain yang melaksanakan mandat sang khalifah adalah Muḥammad ibn Syihāb al-Zuhrī (w. 124 H). Diskusi lebih dalam dapat dilihat pada Muḥammad Abū Zahw, *al-Ḥadīṡ wa al-Muḥaddiṡūn*, 244; Muḥammad Abū Syahbah, *Fī Uṣūl al-Ḥadīṡ*, 100; dan Muṣṭafā al-Sibā'ī, *al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tasyrī' al-Islāmī*, 102.

[207] Ilmu *al-Jarh wa al-Ta'dīl* adalah ilmu yang mempelajari tentang tata cara menilai, mengkritisi dan memberikan predikat positif (*al-ta'dīl*) maupun negatif (al-jarḥ) kepada para perawi hadis. *Ṣighat al-Jarḥ* terdiri dari tiga tingkatan: tingkatan pertama diungkapkan dengan redaksi antara lain; *mardūd al-ḥadīṡ* (hadisnya tertolak), *ḍa'īf jiddan* (sangat lemah), *taraḥū ḥadīṡah* (mereka mencampakkan hadisnya) atau *lā yusāwī syay'an* (tidak ada yang menyerupainya sama sekali). Tingkatkan kedua diungkapkan dengan; *matrūk al-ḥadīṡ* (hadisnya ditingglakan), *sāqiṭ* (jatuh/lemah), *lā yu'tabaru bi ḥadīṡih* (hadisnya tidak dianggap), *muttaham bi al-każib aw bi al-waḍ'i* (diduga dusta atau palsu). Tingkatan ketiga—ini yang paling buruk—yaitu; *każżāb* (pembohong), *dajjāl* (dajjal),

hadis palsu.[208] Semangat dan usaha kreatif tersebut merupakan ide spektakuler dan monumental yang layak diapresiasi, dikembangkan dan diadopsi ke dalam disiplin ilmu tafsir.

3. Kritik terhadap tafsir linguistik

Di antara model penafsiran yang dikategorikan Fāyed sebagai *al-dakhīl* (infiltratif) yang harus dikritisi adalah penafsiran linguistik (*lughawī*). Karena itu, ia melakukan kritik terhadap beberapa penafsiran linguistik yang dipandang tidak sejalan dengan kaedah bahasa dan sastra Arab. Sayangnya Fāyed tidak memberikan parameter yang jelas mengenai prosedur kritisisme tafsir linguistik dalam bukunya. Namun, setelah dikaji secara mendalam, peneliti menemukan ternyata genealogi ide kritis terhadap

---

waḍḍā' (pemalsu hadis) atau *yaḍa' al-hadīś* (memalsukan hadis). Lihat al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī*, Juz 1, 347.

[208] Di antara kitab-kitab yang berisi tentang hadis palsu adalah kitab *al-Mawḍū'āt* karya Abū al-Faraj ibn al-Jawzī (w.597), *al-La'āli' al-Maṣnū'ah fi al-Aḥādīś al-Mawḍū'ah* karya al-Suyuṭī (w. 911 H), *al-Fawāid al-Majmū'ah fī al-Aḥādīś al-Mawḍu'ah* karya Muhammad ibn 'Aly al-Syawkānī (w. 1250 H), *Tażkirat al-Mawḍu'āt* karya Muhammad ibn Ṭāhir al-Maqdisī (w. 507 H). Lihat Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 2, 25–39; Muḥammad Abū Zahw, *al-Ḥadīś wa al-Muḥaddiśūn*, 489;

tafsir linguistik ini berasal dari al-Zamakhsyarī (467–538 H) dalam kitab *al-Kasysyaf*-nya. Hanya saja istilah yang digunakan dalam kitab tersebut adalah *bida' al-tafāsīr al-lughawīyah.* Yang dimaksud oleh al-Zamakhsyarī dengan istilah ini adalah penafsiran-penafsiran yang salah atau menyimpang karena tidak berdasarkan kepada ajaran agama dan/atau yang keluar dari kaidah bahasa Arab.

Parameter penafsiran yang dapat dikategorikan salah/menyimpang dari kaidah bahasa—dan karenanya ia harus dikritisi—menurut al-Zamakhsyarī adalah: (1) kontradiksi dengan kaidah umum yang ada dalam Al-Qur'an dan Sunnah; (2) bertentangan dengan konteks pembicaraan (*siyāq al-kalām*); (3) panakwilan yang dipaksakan sesuai selera penafsir; (4) keluar dari kaidah umum gramatikal Arab dengan cara menggunakan makna turunan; (5) jauh dari makna umum ayat.[209]

Kendatipun Fāyed tidak memberikan parameter yang jelas mengenai prosedur kritik terhadap tafsir linguistik, namun parameter yang ditetapkan al-Zamakhsyarī ini sepertinya digunakan dalam setiap kerja kritisnya. Salah satu buktinya adalah ketika ia mengkritisi penafsiran kaum Muktazilah atas

[209] Lihat al-Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf*, Juz 1, 289.

QS. al-Nisā' [4]: 164 (وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا). Dalam *al-Kasysyāf*, al-Zamakhsyarī menyebutkan penafsiran dari sebagian mazhabnya yang mengatakan bahwa كَلَّمَ di sini tidak berarti "berbicara" tetapi bermakna جَرَّحَ (melukai). Dengan demikian, penafsiran ayat di atas menurut mazhab Muktazilah adalah bahwa Allah Swt melukai Nabi Musa melalui berbagai macam cobaan dan ujian, bukan berbicara langsung dengannya seperti halnya diyakini mayoritas ulama.[210]

Membaca penafsiran semacam ini, Fāyed menilainya sebagai sebuah penafsiran linguistik yang keluar dari makna populer bahasa Arab. Sebab bangsa Arab memakai dan memahami kata *kalama* dengan pembicaraan atau perkataan. Munculnya penafsiran sebagaimana diungkapkan al-Zamakhsyarī lebih disebabkan karena subjektivitas dan fanatisme berlebihan terhadap mazhab Muktazilah yang tidak menyakini adanya sifat-sifat bagi Allah (*nafy al-Ṣifāt*). Atas dasar itu, kemudian si penafsir memalingkan makna asal kata *kallama* (berbicara) menjadi *jarraḥa* (melukai).[211]

---

[210] Lihat al-Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf*, Juz 1, 398.

[211] Lihat Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 2, 67. Analisis yang senada juga pernah disampaikan Ibn al-Munīr. Ia mengatakan bahwa pemalingan makna *kallama* dari berbicara menjadi melukai (*jarraḥa*) lebih disebabkan karena

Contoh lain adalah kritik Fāyed atas penafsiran sebagian kaum sufi atas QS. al-Baqarah [2]: 255:

مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ

"Tiada yang dapat memberi syafaat di sisi Allah tanpa izin-Nya?" (QS. al-Baqarah [2]: 255)

Sebagian kaum sufi menafsirkan ayat di atas dengan cara memotong-motong ayat menjadi beberapa suku kata sesuai dengan doktrin ajaran tasawuf yang mereka yakini tanpa memperhatikan kaidah bahasa Arab. Mereka mengatakan bahwa:

(مَنْ) شَرْطِيَّةٌ، (ذَلَّ) مِنَ الذُّلِّ، (ذِيْ) إِشَارَةٌ إِلَى النَّفْسِ، (يَشْفَ) مِنَ الشِّفَا جَوَابُ مَنْ، (عُ) أَمْرٌ مِنَ الْوَعْيِ.

"Man adalah isim syarat, *żalla* berasal dari kata *al-żull* yang berarti tunduk, *żī* adalah isyarat kepada hawa nafsu, *yasyfa* berasal dari kata *al-syifā,*

---

fanatisme terhadap mazhab Muktazilah yang meyakini ketiadaan sifat bagi Allah Swt. Karena itu, al-Zamakhsyarī—kendati ia termasuk penganut mazhab Muktazilah—dengan kekuatan bahasanya, mampu memotret secara objektif kesalahan penafsiran semacam ini. Lihat Ibn al-Munīr, *al-Intiṣāf 'alā Hāmisy al-Kasysyāf*, Juz 1, 398.

ia merupakan jawab syarat yang berarti sembuh, *'u* adalah fi'il amar dari kata *al-wa'y* yang berarti kesadaran."[212]

Berdasarkan penggalan kata demi kata tersebut, maka ayat di atas dipahami oleh sebagian kaum sufi bahwa "barangsiapa menundukkan hawa nafsunya, maka dia berhak mendapatkan syafaat dari Allah Swt atau kesembuhan dan kesadaran jiwa." Tentu pemahaman seperti ini jauh dari konteks ayat dan kaidah bahasa Arab yang berlaku. Fāyed mensinyalir penafsiran tersebut muncul karena kejahilan mereka terhadap kaidah bahasa dan sastra Arab.

Selanjutnya, Fāyed mengklasifikasi kritik terhadap penafsiran linguistik ini menjadi tiga bagian yaitu: *pertama*, kritik terhadap penafsiran yang berkaitan dengan makna kosa kata. Bagian ini dibagi lagi menjadi beberapa kategori; (1) mengubah redaksi atau kosa kata Al-Qur'an, seperti yang dilakukan sebagian kaum sufi di atas, juga seperti penafsiran kata *salsabīl* (nama sumber mata air salsabil) dalam QS. al-Insān [76]: 18 dengan cara memecahnya menjadi dua suku kata; *sal* (mintalah) *sabīl* (jalan), artinya Rasul dan umatnya diperintahkan untuk meminta

[212] Lihat al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz 2, 184; Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 2, 70–71.

jalan agar dapat sampai pada sumber mata air tersebut;[213] (2) menakwilkan kata dengan makna yang tidak dikandung kata tersebut, seperti kata *imāmihim* (pemimpin mereka) dalam QS. al-Isrā' [17]: 71 ditafsirkan dengan *ummahātihim* (ibu-ibu mereka). Berdasarkan penafsiran ini maka ayat ini dipahami bahwa di hari kiamat nanti manusia akan dipanggil dengan nama ibunya;[214] (3) menakwilkan ayat dengan makna yang asing dan aneh, seperti kata *akbarnahu* (mereka [kaum wanita] mengagumi Yusuf) dalam QS. Yūsuf [12]: 31 ditafsiri dengan *ḥiḍna* (mereka menjadi haid);[215] (4) menafsirkan ayat dengan makna yang menjijikkan atau memalukan,

---

[213] Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 2, 71; lihat juga al-Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf*, Juz 1, 512.

[214] Penafsiran ini dikecam dan dikritik oleh al-Zamakhsyarī, sebab kata *imām* bukanlah bentuk plural dari kata *umm* (ibu). Hal senada juga diungkapkan al-Alusī, kata *imām* (pemimpin) sebagai bentuk plural dari kata *umm* (ibu) tidaklah dikenal, yang biasa dikenal dan digunakan orang Arab adalah bahwa bentuk plural dari kata *umm* itu *immahāt* bukan *imām*. Dengan demikian penafsiran di atas tidak dapat dibenarkan. Lihat al-Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf*, Juz 1, 713; al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, Juz 15, 121.

[215] Abū 'Ubaydah dan al-Alūsī mengkritik pendapat di atas. Mereka berpendapat bahwa penafsiran semacam ini tidak dikenal dan tidak berdasar pada kaidah dan sastra Arab. Lihat al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, Juz 11, 229–230.

seperti penafsiran kata *wahjurūhunna* (dan tinggalkanlah mereka) dalam QS. al-Nisā' [4]: 34 dengan *warbuṭūhunna wa akrihūhunna 'alā al-jimā'* (ikat dan paksalah mereka [istri] untuk berjimak).[216]

Contoh lain adalah penafsiran kata *arḍan lam taṭa'uhā* (bumi yang belum kamu injak) dalam QS. al-Aḥzāb [33]: 27 dengan wanita-wanita Bani Qurayẓah;[217] (5) menafsirkan ayat dengan makna yang bertentangan dengan logika dan ajaran agama, seperti penafsiran kalimat *innahū laysa min ahlik* (dia [Kan'an] tidak termasuk keluargamu) dalam QS. Hūd [11]: 46 dengan *ibn al-zinā* (anak zina);[218] (6) menafsirkan ayat dengan makna yang tidak sesuai dengan konteksnya, seperti kata *al-furqān* dalam QS. al-Baqarah [2]: 53 yang ditafsirkan dengan

---

[216] Lihat dalam al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Juz 5, 172.

[217] Lihat Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 2, 70–79; 'Abdullāh Muḥammad al-Ṣadīq al-Ghumārī, *Bida' al-Tafāsīr*, 102.

[218] Penafsiran di atas tentu bertentangan dengan ajaran agama yang mengatakan bahwa para nabi adalah orang-orang pilihan Tuhan yang terjaga dari perbuatan hina, karena itu nabi Nuh tidak mungkin berbuat zina sehingga pantas dikatakan bahwa Kan'an adalah anak dari hasil perzinaan. Tentu ini sebuah penafsiran yang tidak berdasar pada data dan fakta sejarah. Lihat al-Ghumārī, *Bida' al-Tafāsīr*, 68.

Al-Qur'an. Konteks ayat ini jelas tidak sedang berbicara tentang Al-Qur'an atau Nabi Muhammad, tapi sedang berbicara tentang Nabi Musa. Karenanya, kata al-Alūsī, memaknai kata *al-furqān* dengan Al-Qur'an pada ayat ini tidaklah tepat sasaran dan telah keluar dari konteks ayat.[219]

Kedua, kritik terhadap penafsiran linguistik yang berkaitan dengan kaidah gramatikal. Contohnya adalah penafsiran sebagian kelompok terhadap QS. al-A'rāf [7]: 16 yang menjadikan huruf *mā* pada ayat ini sebagai *mā istifhāmīyah* (pertanyaan) bukan sebagai *mā maṣdarīyah*.

قَالَ فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ

Iblis menjawab: 'Karena Engkau telah menghukum saya tersesat, saya benar-benar akan (menghalang-halangi) mereka dari jalan-Mu yang lurus.'" (QS. al-A'rāf [7]: 16)

Dengan menjadikan huruf *mā* pada ayat ini sebagai *istfihāmīyah*, maka seakan-akan makna ayat di atas adalah: Iblis bertanya kepada Allah, *"dengan apa Engkau menghukum aku?"* Kemudian setelah itu Iblis melanjutkan perkataannya: *"Saya benar-benar akan*

[219] Lihat al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, Juz 1, 259; Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 2, 84–85.

(menghalang-halangi) mereka dari jalan-Mu yang lurus."

Membaca penafsiran semacam ini, Fāyed mengkritisinya dengan mengajukan dua argumentasi. *Pertama,* pertanyaan yang disampaikan Iblis kepada Allah tidak ada gunanya, sebab bagaimana mungkin Iblis bertanya kepada Allah mengenai kekuasaan dan kemampuan-Nya untuk menghukum mereka. *Kedua,* menurut kaidah yang umum berlaku dalam gramatikal Arab bahwa jika *mā istifhāmīyah* terletak setelah huruf *jar,* maka huruf *alif*-nya harus dibuang seperti dalam QS. al-Naba' [78]: 1 dan QS. al-Nāzi'āt [79]: 43. Adapun penetapan huruf *alif* setelah *mā istifhāmīyah* termasuk menyalahi kaedah umum dan sangat jarang (minor) digunakan oleh orang Arab.[220] Karena itu, menerapkan kaidah minoritas dalam konteks ini tidak dapat diterima sepanjang kaidah umum masih memungkinkan untuk diberlakukan pada ayat Al-Qur'an, termasuk ayat ini.

[220] Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm,* Juz 2, 89; al-Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf,* Juz 1, 481.

Ketiga, kritik terhadap tafsir linguistik yang berkaitan dengan *qirā'āt*[221] (bacaan) Al-Qur'an. Dalam konteks ini, Fāyed mensinyalir setidaknya ada dua cara yang digunakan untuk merusak Al-Qur'an dari jalur qira'at yaitu: (1) menafsirkan Al-Qur'an dengan menggunakan dan/atau menciptakan *qira'at* (bacaan) sendiri tanpa dasar dan jalur sanad yang valid; (2) menjauhkan Al-Qur'an dari penafsiran yang sejalan dengan *qirā'ah ṣaḥiḥah*. Dua hal ini sangat berbahaya bagi eksistensi Al-Qur'an. Karena itu kritisisme terhadapnya menjadi sebuah keniscayaan yang tidak terelakkan.

Contoh yang pertama adalah penafsiran sebagian kelompok Muktazilah terhadap QS. al-Falaq [113]: 2 dengan cara membaca tanwin pada kata *syarrin* (شَرٍّ) kemudian menjadikan huruf *mā* pada

---

[221] *Qirā'āt* merupakan bentuk jamak dari *qirā'ah* yang berarti bacaan. Sementara secara terminologi *qirā'āt* adalah ilmu yang menyangkut cara mengucapkan kata-kata Al-Qur'an dan perbedaan-perbedaannya dengan cara menisbahkan kepada penukilnya. Ada juga yang mengatakan *qirā'āt* adalah perbedaan cara mengucapkan lafaẓ-lafaẓ Al-Qur'an, baik menyangkut huruf-hurufnya atau cara pengucapan huruf-huruf tersebut, seperti *takhfīf* (meringankan), *taṡqīl* (memberatkan), dan atau yang lainnya. Diskusi lebih dalam dapat dibaca pada misalnya, al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulum al-Qur'ān*, Juz 2, 327; Rosihon Anwar, *Ulumul Qur'an*, (Bandug: Pustaka Setia, 2000), 147.

(ما خلق) sebagai huruf *nafy*. Berdasarkan bacaan ini maka maksud ayat tersebut adalah, "dari keburukan yang tidak diciptakan oleh Allah, tapi diciptakan oleh pelakunya sendiri".[222] Tafsiran ini tentu saja menyeruak dari dalam diri seorang penganut mazhab Muktazilah yang meyakini bahwa Tuhan adalah Dzat yang wajib berbuat baik dan terbaik, sementara hamba-Nya-lah yang menciptakan dan melakukan perbuatan buruk. Karena itu, menurut Fāyed, penafsiran semacam ini tidak dapat diterima sebab sangat tendensius dan tidak berlandaskan pada bacaan (qira'ah) yang masyhur.[223]

Sedangkan contoh yang kedua adalah penafsiran al-Zamakhsyarī terhadap ayat berikut:

وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ ۖ

"Dan demikianlah pemimpin-pemimpin mereka telah menjadikan kebanyakan dari orang-orang musyrik itu memandang baik membunuh anak-anak mereka untuk membinasakan mereka dan

---

[222] Lihat al-Alūsī, *Ruḥ al-Ma 'ānī*, Juz 30, 281.

[223] Lihat Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 2, 92–93.

untuk mengaburkan bagi mereka agama-Nya." (QS. al-An'ām [6]: 137)

Al-Zamakhsyarī menyalahkan *qirā'ah ṣaḥīḥah* Ibn 'Āmir al-Syāmī al-Yaḥṣubī (21–128 H) yang membaca kata قتل dengan *rafa'* (قتلُ أولادهم) dengan *naṣab* (أَوْلَادَهُمْ) dan kata شُرَكَآؤُهُمْ dengan *majrur* (شُرَكَآئِهِمْ). Posisi kata terakhir ini dalam susunan kalimat versi *qira'ah* Ibn 'Āmir adalah *muḍāf ilayh*-nya kata قَتْلُ. Dengan demikian, bacaan Ibn 'Āmir adalah قَتْلُ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَآئِهِمْ. Bacaan seperti ini menurut al-Zamakhsyarī tidak benar secara gramatikal, sebab susunan *muḍāf* dan *muḍāf ilayh* tidak dapat dipisahkan oleh *isim* (kata benda). Pemisahan antara *muḍāf* dan *muḍāf ilayh* dapat dibenarkan jika pemisahnya adalah *ẓaraf* (keterangan), itu pun dalam kondisi darurat seperti dalam konteks susunan kalimat syair atau prosa. Kendatipun bacaan ini—lanjut al-Zamakhsyarī—didukung oleh mushaf yang bertuliskan شركائهم tapi tidak serta merta dapat membenarkan *qira'ah*-nya Ibn 'Āmir, sebab ia telah menyalahi kaidah bahasa Arab yang sahih.[224]

---

[224] Lihat al-Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf*, Juz 2, 472. Selain al-Zamakhsyarī ada beberapa ahli gramatikal Arab lain yang mengkritik dan melemahkan bacaan Ibn 'Āmir ini, antara lain adalah Abū Ja'far al-Naḥḥās (w. 338 H), Abū Ghānim Aḥmad

Menurut Fāyed, pemikiran al-Zamakhsyarī dan para ahli gramatikal yang sependapat dengannya lebih didasari oleh pemahaman bahwa para *qurrā'* (ahli bacaan Al-Qur'an) dalam menentukan model bacaannya hanya berdasarkan ijtihad mereka. Tentu pendapat al-Zamakhsyarī ini tidaklah benar, sebab qira'at Al-Qur'an itu meniscayakan *tauqīfīyah al-qirā'ah* (model bacaannya harus berdasarkan bimbingan dan petunjuk Rasul saw.) dan tidak boleh ada unsur *ijtihādīyah* di dalamnya. Karena itu, para imam *qira'at* tujuh—termasuk di dalamnya Ibn 'Āmir—tentu telah mempelajari dan berguru *qira'at* Al-Qur'an kepada para imam mereka yang secara mata rantai sanadnya *muttaṣil* dan *connected* (bersambung) sampai kepada Rasul saw.[225]

Abū al-Qāsim al-Qusyayrī (376–465 H), sebagaimana dalam al-Qurṭubī (w. 671 H), juga menegaskan kesahihan sekaligus rahasia *qirā'ah* Ibn 'Āmir ini, ia menyatakan:

---

ibn Ḥamdān al-Naḥwī. Lihat al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Juz 7, 92–93; lihat juga Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 2, 99–100.

[225] Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 2, 100.

> "...di dalam mushaf 'Uśmānī ditemukan tulisan شركايهم dengan huruf *Yā'*. Ini merupakan landasan bagi *qirā'ah* Ibn 'Āmir. Disandarkannya kata قتل kepada شركايهم karena para pemimpin itulah yang menganggap baik sekaligus yang mengajak untuk membunuh anak-anak. Maka benarlah jika *fi'il* (القتل) disandarkan (di-*iḍāfah*-kan) kepada *fā'il* (pelaku)-nya (الشركاء). Hanya saja qira'ah ini tetap membiarkan posisi *muḍāf ilayh* (شركايهم) berada setelah *maf'ūl bih* (اولادهم) karena sesuai dengan mushaf yang ada, walaupun menurut kaidah, letak *muḍāf ilayh* seyogjanya berada sebelum *maf'ūl bih*. Dengan demikian susunan kalimat ayat ini—berdasarkan qira'ah Ibn 'Āmir—adalah قَتْلُ شُرَكَآئِهِمْ اَوْلَادَهُمْ."[226]

Dari penjelasan tersebut jelaslah bahwa *qira'ah* Ibn 'Āmir termasuk dalam deretan *qira'ah* yang saḥīḥah karena memenuhi tiga standar atau prasyarat *qirā'ah ṣaḥiḥah*.[227] Oleh karenanya tuduhan

---

[226] Lihat al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Juz 7, 93.

[227] Para ulama menetapkan tiga syarat bagi *qira'at* yang sahih; *pertama*, sesuai dengan bahasa arab sekalipun menurut satu segi. *Kedua*, sesuai dengan salah satu mushaf-mushaf uśmani sekalipun secara potensial. *Ketiga*, sanadnya *saḥiḥ* dan *muttaṣil* baik diriwayatkan dari imam *qira'at* yang tujuh, sepuluh maupun dari imam-imam yang diterima selain mereka.

sebagian ahli gramatikal Arab, termasuk al-Zamakhsyarī, tidak sepenuhnya dapat dibenarkan.

4. Kritik terhadap Tafsir Bāṭinīyah

Bāṭinīyah adalah sebutan bagi golongan ekstremis Syi'ah seperti Isma'ilīyah, Qarāmiṭah, Kharmīyah dan Rāfiḍah. Predikat ini disematkan karena mereka sepakat meyakini bahwa tiap-tiap yang *ẓāhir* pasti memiliki makna *bāṭin*. Makna *ẓāhir* diibaratkan seperti kulit sementara makna *bāṭin* adalah isinya. Dengan pemahaman semacam ini, pada tahap tertentu, mereka kemudian mempropagandakan gugurnya kewajiban keagamaan. Karena sederet kewajiban keagamaan (*al-takālīf al-dīnīyah*) sejatinya adalah ekspresi lahiriah yang menunjukkan kepada hakikat agama yang sesungguhnya. Tanpa melampaui bentuk lahiriah tersebut seseorang tidak akan mampu mencapai hakikat ajaran agama yang sesungguhnya. Hakikat ajaran ini hanya mereka dapatkan dari para pemimpin (imam) mereka yang *ma'ṣūm*. Berdasarkan paradigma berpikir semacam ini, mereka

---

Lihat al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz 1, 412–430.

kemudian menafsirkan teks-teks Al-Qur'an secara sporadis untuk menjustifikasi mazhabnya.[228]

Menurut al-Baghdadī, secara genealogis, ajaran kelompok Bāṭinīyah berasal dari teologi Zoroaster.[229] Bahkan al-Ghazalī mensinyalir, selain berasal dari Zoroaster juga berasal dari sebagian doktrin filsafat yang telah dimodifikasi dan disesu-

---

[228] Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 2, 103. Selain istilah Bāṭinīyah, kelompok ini juga dikenal dengan sebutan lain yaitu *al-Ismā'ilīyah, al-Sab'īyah* dan *al-Ta'līlīmīyah*. Disebut dengan *al-Ismā'ilīyah* sebab mereka meyakini kepemimpinan (*wilāyah*) Isma'īl ibn Ja'far al-Ṣādiq (110–158 H) melalui wasiat dari ayahnya, Ja'far al-Ṣādiq. Kemudian imamah tersebut dilanjutkan oleh putra Isma'īl yaitu Muḥammad al-Maktūm dan dialah imam ketujuh dan yang terakhir. Kemudian disebut *al-Sab'īyah* karena dua alasan; (1) karena mereka meyakini berakhirnya imamah pada Muḥammad al-Maktūm; (2) doktrin mereka menyatakan bahwa pengaturan alam dunia ini tergantung kepada tujuh planet. Sementara disebut dengan *al-ta'līmīyah* karena ajaran pokok mereka adalah mendisfungsikan peran akal dan mengajak manusia untuk belajar dari imam yang ma'ṣum, karena manusia tidak mampu memperoleh ilmu pengetahuan kecuali melalui belajar (*al-ta'līm*) kepada para imam. Diskusi selengkapnya dapat dilihat misalnya pada Ibn Khaldūn, Muqaddimah ibn Khaldūn (Kairo: Dār Iḥya' al-Turaṡ al-'Arabī, 2002), 179–189; Ibn al-Jawzī, *Talbīs Iblīs* (Kairo: Dār al-Manār, 1998), 103–106.

[229] 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī (w.429 H), *al-Farq bayn al-Firaq* (Kairo: Maktabah Ṣabīḥ, t.th.), 284–285.

aikan dengan Islam.[230] Kemudian gerakan ini secara sistematis dan terstruktur mulai muncul pada era Khalifah al-Makmun al-'Abbasī (198–218 H) di bawah kepemimpinan Maymūn ibn Dīṣān (w. 180 H) yang dikenal dengan julukan al-Qaddāḥ. Ia adalah mantan penganut agama Zoroaster dan bekas pembantu Ja'far ibn Muḥammad al-Ṣādiq (80–148 H).[231] Maymūn ibn Dīṣān bersama dengan koleganya mendeklarasikan dan mempropagandakan ajaran Bāṭīnīyah dari balik jeruji besi yang kemudian penyebarannya terjadi secara masif setelah ia keluar dari penjara. Ia mengajak penganutnya untuk menakwilkan Al-Qur'an secara *bāṭin* dengan menggunakan tanda-tanda (*rumūz*) seperti yang biasa diajarkan dalam agama Zoroaster. Ajaran ini terus berkembang hingga terpecah menjadi beberapa

[230] Lihat al-Ghazālī, *Faḍāiḥ al-Bāṭinīyah* (Kairo: Makatabah al-Nūr, t.th.), 40–46. Bandingkan dengan tulisan Muaddab Sayyid Rida, "al-Żahabī And Imamiyya Interpretations," *Journal Of Islamic Studies*, No. 74, 2007, 113–130.

[231] Al-Baghdādī, *al-Farq bayn al-Firaq*, 282–293.

kelompok seperti al-Bābakīyah atau al-Kharmīyah[232] dan al-Qarāmiṭah.[233]

Menanggapi model penafsiran kelompok Bāṭinīyah yang cenderung mementingkan makna batin ini, Fāyed memberikan dua parameter sebagai prasyarat diterima tidaknya penafsiran dengan menggunakan makna batin, yaitu (1) sesuai dengan aturan bahasa Arab (*muwāfaqat al-'arabīyah*), dan (2) sejalan dengan syariat Islam (*syahādat al-syar'i*).[234]

---

[232] *al-Kharmīyah* berasal dari kata *kharama* yang berarti kenikmatan yang banyak dicari orang. Kelompok ini dinamakan dengan al-kharmīyah karena mengajarkan tentang peniadaan kewajiban agama dan mengajak manusia untuk menikmati dunia terutama kenikmatan seksual baik kepada istri maupun wanita lain. Lihat al-Ghazālī, *Faḍā'iḥ al-Bāṭinīyah*, 14; Ibn al-Jawzī, *Talbīs Iblīs*, 105–106.

[233] Nama *al-Qarāmiṭah* dinisbahkan kepada Ḥamdān Qurmut. Lelaki ini dijuluki Qurmuṭ karena jalannya pincang. Lihat al-Baghdādī, *al-Farq bayn al-Firaq*, 282; *Faḍā'iḥ al-Bāṭinīyah*, 13–14; Ibn al-Jawzī, *Talbīs Iblīs*, 105.

[234] Dua parameter tafsir *bāṭinī* yang diajukan Fāyed ini hampir mirip, bila enggan mengatakan sama persis, dengan rumusan al-Syaṭibī dalam kitab *al-Muwāfaqāt*-nya. Dalam kitab itu, secara gamblang dijelaskan bahwa Al-Qur'an memiliki makna lahir dan makna batin. Diterima tidaknya makna batin harus memperhatikan dua syarat yaitu: (1) makna batin tersebut harus sahih, sesuai dengan makna lahir dan sejalan dengan kaidah bahasa Arab; (2) harus ada *syāhid* (bukti) lain yang mendukung kesahihan makna batin tersebut. Hal senada

Sepanjang penafsiran bāṭinī tersebut memenuhi dua syarat ini, maka ia dapat diterima dan layak dijadikan sebagai bagian dari tafsir Al-Qur'an.[235] Jika tidak, maka kritisisme terhadap penafsiran kelompok Bāṭinīyah menjadi sangat penting, karena banyak di antara penafsiran mereka yang tidak memenuhi dua parameter tersebut.

Di antara penafsiran kelompok Bāṭinīyah yang mendapat kritik dari Fāyed adalah penafsiran Nu'mān ibn Muḥammad al-Tamīmī (w.363 H)[236] terhadap ayat berikut:

---

juga pernah diungkapkan Yaḥyā ibn Ḥamzah al-'Alawī bahwa parameter diterima tidaknya tafsir bātinī ada dua hal yaitu; (1) parameter redaksional (*lafẓīyah*) yaitu bahasa Arab; dan (2) parameter *content* (*maknawīyah*) yakni berupa dasar-dasar syariat Islam yang bersumber dari Al-Qur'an, Sunnah, ijma' dan logika (akal). Lihat selengkapnya pada al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣul al-Syarī'ah* (Kairo: Makatabah Wahbah, 2010), Juz 3, 227–236; Yaḥyā ibn Ḥamzah al-'Alawī, *Misykāt al-Anwār al-Hādimah li Qawā'id al-Bāṭinīyah al-Asyrār* (Kairo: Maktabah Muṣṭafā al-Ḥalabi, t.th.), 101–102.

[235] Lihat Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 2, 132.

[236] Nu'mān adalah seorang qaḍī yang hidup di era dinasti Fāṭimīyah, termasuk penyebar paham Bāṭinīyah dan pembantu setia khalifah al-Mahdī Billah, pendiri dinasti Fāṭimīyah. Ia pernah menjadi hakim di Tarablis pada masa pemerintahan al-Qā'im bi Amrillah, khalifah II dinasti Fāṭimīyah di era dinasti

وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُمْ مِّنْۢ بُيُوْتِكُمْ سَكَنًا وَّجَعَلَ لَكُمْ مِّنْ جُلُوْدِ الْاَنْعَامِ بُيُوْتًا تَسْتَخِفُّوْنَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ اِقَامَتِكُمْ ۙ وَمِنْ اَصْوَافِهَا وَاَوْبَارِهَا وَاَشْعَارِهَآ اَثَاثًا وَّمَتَاعًا اِلٰى حِيْنٍ

Dan Allah menjadikan bagimu rumah-rumahmu sebagai tempat tinggal dan dia menjadikan bagi kamu rumah-rumah (kemah-kemah) dari kulit binatang ternak yang kamu merasa ringan (membawa)nya di waktu kamu berjalan dan waktu kamu bermukim dan (dijadikan-Nya pula) dari bulu domba, bulu onta dan bulu kambing, alat-alat rumah tangga dan perhiasan (yang kamu pakai) sampai waktu (tertentu). (QS. al-Naḥl [16]: 80)

Nu'mān ibn Muḥammad al-Tamīmī (259–363 H) menafsirkan secara bāṭinī kata *buyūt*

Fāṭimīyah. Kemudian pada era kepemimpinan al-Maṣūr Billah, khalifah III, ia dinobatkan sebagai hakim di wilayah Manṣuriyah dan pada puncaknya, yakni di era kepemimpinan khalifah IV, al-Mu'iz li Dīnillah, Nu'mān dinobatkan menjadi hakim agung (*qāḍī al-quḍāt*) sekaligus kepala para da'i dinasti Fāṭimīyah, sebelum akhirnya ia meninggal pada tahun 363 H. Lihat Nu'mān ibn Muḥammad al-Tamīmī, *Da'āim al-Islām* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th.), Juz 1, 11. Lihat juga Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 2, 120–121.

(rumah-rumah) sebagai wali-wali Allah yakni para imam, kata *sakan* (tempat tinggal) sebagai ilmu para wali Allah (imam) yang menyebabkan tenangnya hati kaum mukmin, yakni ilmu takwil. Sementara kata *julūd* (kulit), *aṣwāf* (bulu domba), *awbār* (bulu unta) dan *asy'ār* (bulu kambing) ditafsiri sebagai pemahaman secara lahiriah berupa kewajiban-kewajiban agama yang dilakukan secara terus menerus oleh umat manusia sampai ajal menjemput.[237]

Lebih lanjut al-Tamīmī menafsirkan kata *qatl al-awlād* yang terdapat pada QS. al-An'ām [6]: 151 dengan, "seorang da'i yang meninggalkan masyarakat dakwahnya tidak akan membawa manfaat baginya." Sementara kata *al-qatl bi al-ḥaq* yang terdapat dalam QS. al-Isrā' [17]: 33 ditafsirkan, "seorang imam harus memutus mata rantai pengajaran ilmu dari para da'i yang meninggalkan tugas dakwahnya." Bahkan dia juga menafsirkan kata *al-ṭayr* (burung) yang terdapat dalam Al-Qur'an seperti pada QS. Yūsuf [12]: 41 sebagai para da'i.[238]

---

[237] Lihat Nu'mān ibn Muḥammad al-Tamīmī, *Ta'wīl al-Da'āim* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th.), Juz 2, 113.

[238] Lihat selengkapnya Nu'mān ibn Muḥammad al-Tamīmī, *Ta'wīl al-Da'āim*, Juz 2, 75.

Jika penafsiran di atas diukur dengan parameter tafsir bāṭinī yang telah ditetapkan Fāyed, maka penafsiran Nu'mān tentu tidak memenuhi dua syarat yang ada. Sehingga penafsiran bāṭinī-nya harus dikritisi dan pada tahap tertentu, direkomendasikan untuk tidak dipakai.

5. Kritik terhadap Tafsir Sufistik

Secara umum, kaum sufi mengatakan bahwa Al-Qur'an memiliki makna lahir dan batin. Makna lahir adalah pemahaman yang ditarik dari teks sesuai kaidah bahasa Arab, sementara makna batin adalah pemahaman di balik makna lahir teks Al-Qur'an.[239]

---

[239] Pemahaman ini disinyalir berasal dari hadis *mursal* yang dilansir al-Faryānī dari al-Ḥasan dari Rasul saw., beliau bersabda: "*Tiap-tiap ayat memiliki makna lahir dan batin, tiap-tiap huruf memiliki ḥad (batas pemahaman), dan tiap-tiap ḥad mempunyai maṭla' (jalan untuk menguak maknanya).*" Al-Suyūṭī memaknai riwayat ini dengan empat pemahaman; *pertama*, jika anda mencari makna batin suatu ayat dengan cara menganalogikannya pada makna lahiriah, maka Anda akan menemukan makna batinnya. *Kedua*, tidak ada satu ayat pun kecuali diamalkan oleh satu kaum dengan satu pemahaman, dan diamalkan kaum lain dengan pemahaman yang lain pula. *Ketiga*, makna lahir adalah lafaznya sedang makna batin adalah takwilnya. *Keempat*, sebagaimana diungkapkan Abū 'Ubaydah bahwa setiap kisah umat terdahulu yang diceritakan dalam Al-Qur'an memiliki makna lahir dan batin. Makna lahirnya

Imam al-Ghazalī (450–505 H) pun mengeluarkan statemen bahwa pengetahuan mufasir tentang makna lahir harus sangat mendalam sebelum ia menafsirkan ayat secara batin. Sebab barangsiapa mengaku mengetahui makna batin suatu ayat sebelum memahami dengan baik makna lahirnya, maka sama halnya dengan orang yang mengaku masuk ke dalam rumah tanpa melewati pintu utama.[240]

Dengan pemahaman semacam ini, kaum sufi kemudian melakukan penafsiran dengan metode dan penekanan yang berbeda-beda. Ada yang menggabungkan antara penafsiran lahir dan batin dalam satu kitab seperti yang dilakukan al-Alūsī (1217–1270 H) dalam *Rūḥ al-Ma'ānī*-nya. Ada juga yang kadar penafsiran batinnya jauh lebih banyak daripada tafsir lahiriahnya seperti yang dilakukan Sahl al-Tustarī (w. 283 H). Dan ada pula yang menafsirkan secara batin tanpa memasukkan penafsiran lahir sama sekali dalam kitabnya, seperti yang dilakukan

---

adalah memberi informasi tentang peristiwa yang dialami kaum tersebut, sedang makna batinnya adalah memberi pelajaran kepada pembaca agar berhati-hati dan tidak terjerumus ke dalam kehancuran seperti yang dialami umat dimaksud. Lihat al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz 2, 84; al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz 2, 169.

[240] Lihat al-Ghazālī, *Iḥya' 'Ulum al-Dīn*, Juz 1, 380.

Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (w.412 H) dalam *Ḥaqāiq al-Tafsīr*-nya dan Ibn 'Arabī (558–638 H) dalam *al-Futūḥāt al-Makkiyah* dan *Fuṣūṣ al-Ḥikam*-nya.[241]

Ulama berbeda pendapat dalam menanggapi penafsiran kaum sufi, tetapi secara garis besar dapat diklasifikasi menjadi dua aliran. *Pertama*, tafsir sufi teoritik (*ṣūfī naẓarī*) dianggap sebagai model penafsiran yang terlarang karena metodologinya sama dengan penafsiran kaum Bāṭinīyah yang cenderung mendewakan isyarat kebatinan tanpa mengindahkan makna lahiriah teks. *Kedua*, tafsir sufi praktis (*ṣūfī 'amalī*) relatif dapat diterima karena penafsiran kelompok ini masih berbasis pada makna lahiriah teks yang dikombinasikan dengan isyarat-isyarat batin. Isyarat batin tersebut merupakan *output* dari *riyaḍah* dan amal saleh yang dilakukan secara konsisten.[242]

---

[241] Ibn 'Arabī juga melakukan penafsiran batini dalam kitab tafsir yang dinisbahkan kepadanya. Namun belakangan diketahui bahwa kitab tafsir tersebut adalah karangan 'Abd al-Rāziq al-Qāsyānī (w. 370 H). Lihat Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 2, 160.

[242] Perdebatan tentang hal ini dapat dilihat misalnya pada al-Ghazālī, *Misykāt al-Anwār* (Kairo: Maktabah al-Jundī, t.th.), 32; dan *Iḥya' Ulūm al-Dīn*, Juz 1, 53–54; al-Alūsī,

Terkait dengan tafsir sufistik ini, Fāyed meletakkan dua parameter untuk mengukur keabsahannya, yaitu seperti halnya parameter tafsir bāṭinī yakni; *muwāfaqat al-'arabīyah* (kesesuaian dengan kaidah bahasa Arab) dan *syahādat al-syar'i* (kepatutan dengan aturan syariat). Sepanjang penafsiran sufistik itu memenuhi dua persyaratan dimaksud, maka ia dapat diterima dan dijadikan data ilmiah.[243]

Di antara contoh penafsiran sufistik yang mendapat kritik Fāyed adalah penafsiran Ibn 'Arabī terhadap QS. al-Baqarah [2]: 6–7. Ketika menafsirkan ayat ini, secara fantastis sang maha guru sufi ini berkata:

> "Wahai Muhammad, sesungguhnya rasa cinta orang-orang kafir kepada-Ku telah menutup hati mereka. Maka baik engkau beri peringatan dengan ancaman dari-Ku, atau tidak engkau beri ancaman, mereka tetap tidak akan beriman kepadamu. Mereka tidak akan memikirkan

---

Rūḥ al-Ma'ānī, Juz 1, 8; al-Suyuṭī, *al-Itqān*, Juz 2, 185; Ibn Khaldūn, Muqaddimah ibn Khaldūn, 448–449; al-Zarkasyī, al-Burhān, 2, 170–171; dan Muḥammad Ḥusayn al-Żahabī, *al-Ittijāhāt al-Munḥarifah fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, 71.

[243] Lihat Fāyed *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 2, 172. Penjelasan lebih detail juga dapat dilihat pada bahasan sebelumnya yakni pada subbahasan kritik tafsir bāṭinīyah.

> selain diri-Ku, walaupun engkau memperingatkan. Mereka tetap tidak akan mendengar dan memperhatikan peringatanmu itu. Bagaimana mungkin mereka beriman kepadamu, sementara Aku telah mencap dan menetapkan hati mereka bahwa tidak ada ruang dalam hati mereka selain diri-Ku. Pendengaran mereka Aku sumpal sehingga mereka tidak akan mendengar pembicaraan kecuali dari-Ku. Penglihatan mereka Aku tutup dengan keagungan-Ku sehingga mereka tidak akan melihat selain kepada-Ku ... Aku ridha kepada mereka, maka Aku tidak akan memarahi mereka untuk selamanya."[244]

Mengeja penafsiran di atas, para pembaca, termasuk Fāyed, pasti terheran-heran. Betapa tidak, penafsiran tersebut telah membalik pemahaman pada umumnya seratus delapan puluh derajat. Ayat di atas secara lahiriah berbicara tentang sifat buruk kaum kafir yang tidak mau mendengarkan peringatan dan ajaran Nabi saw., tapi ternyata dipahami oleh Ibn 'Arabī sebaliknya. Menurutnya, ayat itu berisi tentang pujian Allah terhadap kaum kafir.

Bagi Fāyed, penafsiran semacam ini dianggap telah jauh melampaui konteks ayat. Sebab secara

[244] Lihat Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Juz 1, 115.

kronologis, bagian awal surah al-Baqarah berbicara tentang tipologi manusia; mukmin, kafir dan munafik. Maka pada ayat 1–5 dibicarakan tentang tipologi kaum mukminin yang selalu taat, beriman dan patuh, lalu pada ayat 6–7 dibicarakan tentang tipologi kaum kafir yang selalu membangkang dan tidak patuh kepada peringatan dan ajakan Nabi saw., kemudian pada ayat 8 dibicarakan mengenai tipologi kaum munafik yang berbeda antara ucapan dan isi hatinya.[245]

Penafsiran di atas adalah pemahaman yang dipegangi oleh mayoritas ulama berdasarkan analisis kronologis teks dan konteks ayat. Dengan demikian, pemahaman Ibn 'Arabī tersebut tak lebih dari sebuah celotehan (*syaṭahāt*) yang menyeruak dari diri seorang penggagas dan penganut setia mazhab *wiḥdat al-wujūd*.

Contoh lain adalah penafsiran al-Junayd al-Baghdādī (221–297 H) terhadap QS. al-A'lā ayat 6 (سنقرئك فلا تنسى). Ketika menafsirkan ayat ini dia berkata: *lā tansa al-'amal bih* (janganlah kamu lupa mengamalkannya [Al-Qur'an]). Kemudian ketika ditanya mengenai tafsiran QS. al-A'rāf ayat 169

[245] Fāyed *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 2, 178–179.

(ودرسوا ما فيه), al-Junayd berkata: *tarakū al-'amal bih* (mereka tidak mengamalkannya [al-Kitab]).[246]

Penafsiran ini dinilai oleh Fāyed tidak sesuai dengan kaidah bahasa Arab. Pada kasus surah al-A'lā ayat 6, al-Junayd memahaminya sebagai susunan kalimat larangan (*nahy*), padahal secara gramatikal, ayat tersebut merupakan *khabar* (informasi) yang artinya, *fa mā tansā* (maka kamu tidak akan lupa). Hal ini terbukti dengan posisi kata *tansā* yang dibaca panjang tanpa membuang huruf *'illat* (*yā'*). Seandainya ayat tersebut dimaksudkan sebagai kalimat larangan (*nahy*), maka tentunya ia akan dibaca *jazm* (dengan membuang huruf *yā'*-nya).

Kemudian pada kasus kedua (surah al-A'rāf: 169), al-Junayd memaknai kata *darasū* dengan *tarakū* (mereka meninggalkan), padahal yang dimaksud kata *darasū* pada konteks ayat tersebut adalah *al-dars* yang berarti *al-tilāwah* (membaca atau mempelajari) sebagaimana dalam surah Āli 'Imrān ayat 79.[247] Dengan demikian, pada kasus ini al-Junayd terlihat kurang teliti dalam memilih makna kata,

---

[246] Penafsiran ini dinukil dari Ibn al-Jauzī, *Talbīs Iblīs*, 231.

[247] Lihat Fāyed *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 2, 190.

sehingga kesimpulannya jauh dari konteks ayat. Dan karenanya, penafsirannya termasuk *al-dakhīl* yang patut dikritisi.

6. Kritik terhadap Tafsir Bahā'īyah

Al-Bahā'iyah adalah sekte yang muncul pada abad ke-19 di Iran dengan tokoh utamanya Mirza Ḥusayn 'Alī (w.1892 M). Sekte ini merupakan metamorfosis dari sekte al-Bābīyah, sebuah sekte yang digagas oleh Mirza 'Alī al-Syayrāzī (w.1850 M)[248] yang

[248] Mirza 'Alī al-Syayrāzī dilahirkan di Syayrāz tahun 1819 atau 1820 M. Ketika menginjak remaja ia bekerja di bidang perdagangan hingga umur 20 tahun. Di samping itu, ia juga rajin beribadah, mempelajari ilmu perbintangan dan pengobatan alternatif. Sepanjang siang, ia habiskan waktunya di atas rumah di bawah terik matahari untuk memperoleh kesaktian dan kanuragan. Karena itu ia sakit-sakitan dan tubuhnya sangat lemah. Lalu sang paman pun mengajaknya pergi ke Karbala, Irak, untuk berobat dengan cara melihat keluarga Nabi (ahli bait). Di sana ia mulai berubah dan pulih kesehatannya. Di kota inilah ia bertemu dengan Kāẓim al-Rasytī al-Jaylānī. Seorang ahli tasawuf falsafi yang mencampuradukkan ajaran Islam dengan filsafat dan doktrin Syī'ah Imāmīyah, dan Isma'ilīyah. Semenjak itulah Mirza 'Alī banyak melakukan keanehan-keanehan dengan mengaku sebagai *Bāb al-Mahdi* (pintunya Imam Mahdi al-Muntaẓar, lalu mengaku sebagai nabi. Dia terus berdakwah sehingga ia mendapat pengikut yang banyak dan akhirnya dihukum mati di Tibriz pada tahun 1265 H/1850 M pada era kekuasaan Raja Iran,

dikenal dengan julukan *al-Bāb* (pintu). Pasca terbunuhnya Mirza 'Alī pada tahun 1850 M, kepemimpinan sekte al-Bābīyah ini diteruskan oleh Mirza Ḥusayn 'Alī yang dikenal dengan julukan *Bahā'ullah* (keagungan Allah). Maka sejak saat itulah, para pengikutnya kemudian dikenal dengan sebutan al-Bahā'īyah.

Di antara doktrin sekte ini adalah mengakui kenabian pemimpin mereka, mengafirkan orang selain kelompok mereka, menghapus semua agama-agama, bahkan 'Abbas al-Bahā'ī—salah seorang tokoh sentral sekte Bahā'īyah—mengatakan bahwa ia ingin mengintegrasikan ajaran agama Islam, Nasrani dan Yahudi dengan menggunakan ajaran Nabi Musa a.s.[249]

Dalam konteks penafsiran Al-Qur'an, metode yang digunakan sekte Bahā'īyah mirip dengan

---

Nāṣir al-Dīn Syāh. Lihat Muṣṭafā al-Ṭayr al-Ḥadīdī, *al-Bābīyah wa al-Baha'īyah fī al-Mīzān* (Kairo: Majma' al-Buhuṡ al-Islamīyah, t.th.), 7–9. Lihat juga Muḥammad al-Khaḍir Ḥusayn, *al-Qadyānīyah wa al-Bahā'īyah* (Kairo: Univ. Al-Azhar, t.th.), 6.

[249] Lihat Muḥammad al-Khaḍir Ḥusayn, *al-Qadyānīyah wa al-Bahā'īyah*, 17. Lihat juga Fāyed *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 2, 199. Lihat juga book review yang ditulis Humphrey J. Fisher, "The Ahmadiyah Movement: A History and Perspective by Spencer Lavan", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 39, No. 2, University of London, 1976, 458–459.

Bāṭinīyah yakni dengan mengedepankan makna esoterik (batin) tanpa mengindahkan makna eksoterik (lahir) ayat. Metode ini mereka lakukan demi untuk mencari pembenaran atas ajaran dan dogma mazhab, bukan untuk mencari kebenaran dan ajaran universal Al-Qur'an. Karena itu, parameter kritik terhadap penafsiran ini sama dengan parameter kritik tafsir Bāṭinīyah.

Contoh penafsiran jenis ini adalah apa yang dilakukan Mirza 'Alī Muḥammad terhadap QS. Yūsuf ayat 4 misalnya, ia berkata:

> "Maksud Tuhan menyebut Yūsuf adalah jiwa Rasul saw., dan putra sang wanita suci, Ḥusayn ibn 'Alī ibn Abī Ṭālib.... Sesungguhnya yang dimaksud Tuhan dengan *al-Syams* adalah Fāṭimah, *al-Qamar* adalah Muḥammad, *al-Nujūm* adalah para imam yang *ḥaq* yang disebut dalam *umm al-kitāb*. Mereka itulah yang bersedih dan menangis atas peristiwa yang dialami Yūsuf dengan izin Allah, baik dalam keadaan sujud maupun berdiri."[250]

[250] Dinukil dari kitab *Miftāḥ Bāb al-Abwāb* oleh al-Żahabī. Lihat Muḥammad Ḥusayn al-Żahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Juz 2, 265–266.

Penafsiran di atas terlihat dengan jelas tingkat subjektivitas mufasirnya. Tak pelak, penafsiran semacam ini pun berbanding terbalik dengan bentuk teks dan konteks ayat. Dengan kaca mata awam pun terlihat jelas bahwa ayat di atas sedang bercerita tentang Nabi Yusuf dengan saudara-saudaranya, tidak ada korelasi sama sekali dengan Nabi Muḥammad saw. dan keluarganya. Dengan demikian, Mirza 'Alī Muḥammad telah menjadikan ayat sebagai alat justifikasi terhadap doktrin sektenya, yakni keyakinan terhadap keagungan keluarga Nabi saw. dan para imam mereka.

Contoh lain adalah penafsiran Abū al-Faḍl al-Īrānī atas QS. al-A'rāf ayat 143, dia berkata:

> "Ketahuilah wahai kekasihku, sesungguhnya para ahli bahasa sering menggunakan kata *jabal* (gunung) secara metaforis untuk menunjuk kepada makna tokoh dan pembesar atau menunjukkan sampainya derajat seseorang kepada puncak keutamaan, kedudukan dan ilmu pengetahuan. Karena itu, makna ayat ini adalah bahwa ketika para pengikut Musa meminta untuk melihat wujud Tuhannya, Musa pun mencoba menurutinya seraya berkata; 'Wahai Tuhanku kemarilah, aku ingin melihatmu.' Allah pun menjawab, kamu tidak akan mampu melihat-Ku,

karena Bani Isra'il belum mencapai derajat kesempurnaan iman. Karena itu, mereka belum siap untuk bertemu dengan Tuhan..."[251]

Terlihat jelas bahwa Abū al-Faḍl telah memalingkan makna *jabal* dari makna hakiki (asal) ke makna *majāzī* (metafor). Secara hakiki, *jabal* yang dimaksud ayat tersebut adalah gunung Ṭūr Sinai—yang ada di Mesir—, kemudian dipahami secara metafor sebagai seorang hamba yang sampai kepada derajat keyakinan yang sempurna dan keimanan yang kuat.[252] Pemahaman semacam ini jauh dari konteks ayat, dan terlihat betul usaha Abū al-Faḍl untuk mencari pembenaran atas doktrin sekte Bahā'īyah yang mengatakan bahwa Allah tidak akan menampakkan wujud asli-Nya, tapi Dia akan mewujud dalam sosok para nabi, dan perwujudan Allah yang terbesar dan terspektakuler terdapat dalam diri al-Bahā (Mirza Ḥusayn 'Alī).

---

[251] Lihat Husayn al-Żahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Juz 2, 271–272. Lihat juga Fāyed *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 2, 207–209.

[252] Fāyed *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 2, 209.

7. Kritik terhadap Tafsir Qadyānīyah

Al-Qadyānīyah adalah sekte yang lahir pada abad ke-19 di Qadian, India, ditangan Mirza Ghulam Aḥmad (1839–1908 M). Pada tahun 1876, ayahnya sakit dan Ghulam Aḥmad mengaku mendapatkan wahyu dari Tuhan bahwa sang ayah akan meninggal pada waktu sore hari. Cerita ini diyakini oleh pengikutnya sebagai wahyu pertama yang diterima Ghulam Aḥmad.[253]

Pada awalnya ia mengaku mendapat perintah dari Tuhan untuk memperbaiki umat manusia dengan mengimplementasikan ajaran Nabi Isa ibn Maryam. Dia juga mengaku mendapatkan ilham dan wahyu dari Tuhan sehingga secara bertahap ia mengaku bahwa ruh Nabi Isa bersemayam dalam dirinya; bisikan-bisikan yang ia peroleh merupakan wahyu Allah seperti Al-Qur'an, Injil dan Taurat; di akhir zaman Nabi Isa akan turun di kota Qadian; kota Qadian adalah kota suci yang disebut

[253] Pengakuan-pengakuan Ghulam Aḥmad semacam ini disinyalir oleh banyak pengamat karena ia mengidap penyakit saraf otak sejak masa remaja. Di samping itu, ia juga disinyalir sebagai agen sekaligus tokoh yang dibesarkan Inggris untuk membantu proses imperialisme di India. Lihat antara lain pada Muhammad al-Bahy, *al-Fikr al-Islāmī al-Ḥadīś wa Ṣilatuh bi al-Isti'mār al-Gharbī* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1964), 17–18.

Al-Qur'an dengan masjid Aqṣā, Qadyan juga kota suci ketiga setelah Mekah dan Madinah; haji wajib dilaksanakan di Qadian; dia menerima wahyu berjumlah lebih dari 10.000 ayat; orang yang tidak percaya dengan kenabiannya adalah kafir; Al-Qur'an dan Nabi Muhammad saw. dan para nabi telah menyaksikan kenabian Ghulam Aḥmad dan masih banyak lagi.[254]

Dalam konteks penafsiran, sekte ini kerap memperkosa Al-Qur'an untuk meneguhkan doktrin mazhabnya dengan cara sinkronisasi dan penyesuaian. Salah satu contohnya adalah pernyataan Mirza Ghulam Aḥmad ketika menafsirkan QS. al-Isrā' ayat 1, sebagai berikut:

> "Yang dimaksud dengan *al-masjid al-aqṣā* adalah masjid Qadian. Jika dikatakan bahwa masjid Qadian sama atau bahkan mengungguli Masjidil Ḥaram dan Masjidil Aqṣa, maka bepergian ke

[254] Lihat misalnya pada Muḥammad al-Khaḍir Ḥusayn, *al-Qadyānīyah wa al-Bahā'īyah*, 250; Fāyed *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 2, 211–212. Baca juga 'Abd ak-Raḥmān ibn Ḥasan Ḥabannakah, *al-'Aqīdah al-Islāmīyah* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1422 H), 610; Iḥsān Ilāhī Ẓahīr, *al-Qadyānīyah; Dirāsāt wa Taḥlīl* (Lāhūr: Idārah Tarjumān al-Sunnah, t.th.), 80–81.

masjid Qadian sama halnya dengan berhaji, atau bahkan melampauinya."[255]

Membaca penafsiran semacam ini tentu sangat menggelikan. Betapa tidak, secara tekstual dan kontekstual, jelas ayat di atas sedang berbicara tentang perjalanan isra' mi'raj Nabi Muhammad saw. yang dimulai dari Masjidil Haram, kemudian melewati Masjidil Aqṣa sebelum akhirnya sampai ke Sidratil Muntaha. Pembicaraan ayat yang begitu jelas kemudian dipahami oleh Mirza Ghulam Aḥmad dengan menariknya ke dalam konteks yang sangat lokal, yakni masjid Qadian. Penafsiran semacam ini tentu jauh dari konteks ayat dan memporandakan konstruksi Al-Qur'an. Karenanya Fāyed menilainya sebagai tafsir esoterik-irasional yang harus dijauhkan dari ranah penafsiran Al-Qur'an. Alih-alih memahamkan pembacanya, penafsiran ini justru membingungkan dan menjauhkan mereka dari petunjuk Al-Qur'an.

Contoh lain adalah penafsiran terhadap QS. al-Fātiḥah ayat 6–7, Mirza Ghulam Aḥmad mengatakan:

---

[255] Lihat Majalah al-Faḍl, Volume 20, No. 33. Lihat juga Fāyed *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 2, 214.

"Doa ini (yang terdapat dalam ayat 6–7 surah al-Fātiḥah) memberikan kabar gembira bahwa Allah menempatkan kaum mukminin pada derajat orang-orang yang diberi nikmat. Allah telah memberi nikmat kepada mereka sebagaimana nikmat yang diberikan kepada orang-orang terdahulu. Nikmat itu ada dua macam yaitu; nikmat ukhrawi yang puncaknya adalah derajat kenabian, dan nikmat duniawi yang puncaknya adalah kekuasaan."[256]

Terlihat dengan jelas betapa Ghulam Aḥmad sangat terobsesi untuk menjadi seorang nabi. Sehingga ayat di atas ia paksakan untuk menjustifikasi obsesinya itu, tanpa mempedulikan *siyāq, sibāq* dan *liḥāq* ayat. Padahal baik secara struktural, tekstual maupun kontekstual, sudah jelas bahwa ayat tersebut sedang berbicara tentang doa orang-orang mukmin supaya diberikan taufiq dan hidayah oleh Allah, sehingga hidup mereka sejalan dan seiring dengan golongan yang mendapat nikmat Allah, yakni para nabi, *ṣiddīqīn, syuhadā'* dan *ṣāliḥīn*. Konteks ayat di atas tidak sedang berbicara tentang status kenabian dan wacana keberlangsungannya yang diandaikan

[256] Lihat Muḥammad al-Khaḍir Ḥusayn, *al-Qadyānīyah,* 57; Fāyed *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 2, 230.

oleh Mirza Ghulam Aḥmad dan para pengikutnya. Dengan demikian, tidak berlebihan bila Fāyed mengkategorikan tafsir di atas sebagai tafsir infiltratif yang harus dikritisi dan direvisi.

Parameter yang digunakan oleh Fāyed untuk mengkritisi penafsiran Qadyānīyah seperti ini sama dengan parameter kritik terhadap tafsir Bāṭīnīyah yakni *muwāfaqat al-lughah* dan *syahādat al-syar'i*. Artinya dilihat dari sejauh mana kesesuaian penafsiran-penafsiran tersebut dengan kaidah bahasa Arab dan ajaran syariat.[257]

Apa yang dilakukan Fāyed menunjukkan sisi konsistensinya terhadap parameter kritik yang sudah ditetapkan. Hal ini sekaligus mempertegas bahwa tafsir kelompok Aḥmadiyah, terutama terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan teologi kenabian,

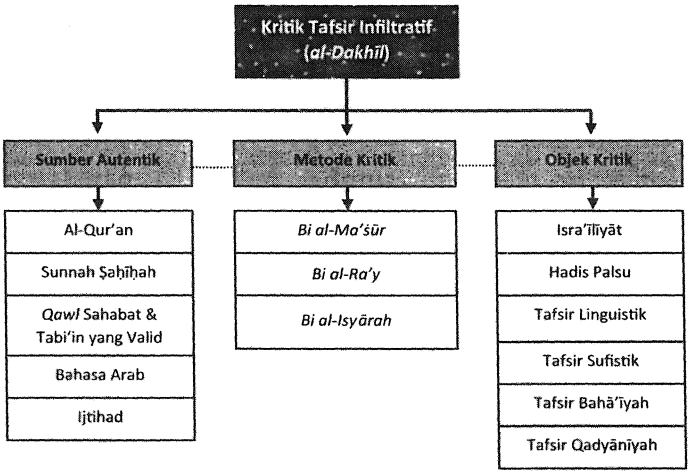
---

[257] Selain beberapa model penafsiran yang telah diuraikan di atas, Fāyed juga terlihat kerap melakukan kritik terhadap tafsir saintifik (*'ilmī*). Hanya saja kritik terhadap tafsir saintifik ini tidak dibahas secara mendetail dalam sub bahasan khusus seperti halnya kritiknya terhadap penafsiran-penafsiran lainnya. Lihat Fāyed *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 2, 235. Terkait dengan diskursus tafsir saintifik ini dapat dibaca juga pada tulisan Bustami Mohamed Khir, "The Qur'an and Science: The Debate on the Validity of Scientific Interpretations", *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 2, No. 2, 2000, 19–35.

digolongkan oleh Fāyed ke dalam jenis tafsir sektarian yang sangat subjektif dan berbasis pada makna "batin" ayat.

Dari penjelasan bab ini terlihat bahwa prosedur kritik tafsir infiltratif (*al-dakhīl*) yang digagas Fāyed belum begitu 'ampuh' untuk memotret semua jenis tafsir dengan berbagai macam corak dan nuansanya. Kendati demikian, agar pembacaan terhadap metode dan prosedur kritik *al-dakhīl* yang digagas Fāyed dapat dibaca lebih mudah, berikut ini diuraikan bagan konstruksi metodologi dan parameter kritiknya.

Bagan 1: Konstruksi Metode Kritik Tafsir Infiltratif (*al-Dakhīl*) Fāyed



Sumber: Dirumuskan dari buku *al-Dakhīl* karya Fāyed, Juz 1 dan 2

Dari uraian panjang bab keempat di atas, dapat ditarik beberapa poin penting. *Pertama*, sebelum melakukan kritik, Fāyed terlebih dulu memberikan basis epistemologis terhadap gagasannya mengenai kritik tafsir dengan mendiskusikan wacana autentisitas dan infiltrasi penafsiran.

Kedua, setelah basis epistemologisnya sudah didiskusikan secara mendalam, Fāyed kemudian mendedah perkembangan *al-dakhīl* secara kronologis dan investigatif dengan mengetengahkan motivasi, sumber, model dan bentuk penafsiran *al-dakhīl* (infiltratif).

Ketiga, konstruksi kritik tafsir infiltratif (*al-dakhīl*) ala Fāyed ini dibangun di atas dua tiang utama yaitu autentifikasi sumber dan metodologi penafsiran. Terkait dengan sumber, Fāyed menetapkan lima hal yang kemudian ia sebut dengan istilah *al-maṣadir al-aṣīlah* (sumber autentik) penafsiran Al-Qur'an, yaitu: Al-Qur'an; sunnah yang sahih; pendapat sahabat dan tabi'in yang valid dan dapat dipertanggungjawabkan; kaidah bahasa Arab yang disepakati mayoritas ahli bahasa; dan *ijtihād* (rasio) yang berbasis pada data, kaidah, teori dan argumentasi yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Terkait dengan metodologi, Fāyed menetapkan

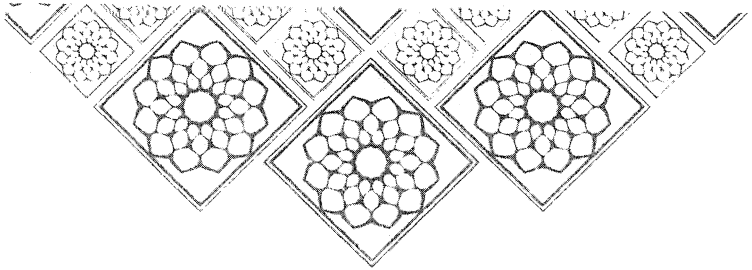
parameter dan prosedur kritik sesuai dengan jenis, bentuk dan sumber penafsirannya, mulai dari *ma'sūr* (riwayat), *ra'y* (rasio) hingga *isyārah* (intuisi).

Keempat, secara aplikatif Fāyed menerapkan metodologi kritik tafsirnya ini kepada beberapa bentuk penafsiran infiltratif (*al-dakhīl*), yaitu tafsir isrā'īlīyāt, hadis *mauḍū'* (palsu), tafsir linguistik, tafsir Bāṭinīyah, tafsir sufistik, tafsir Bahā'īyah dan Qadyānīyah.

Jika diperhatikan secara saksama, konstruksi metodologi kritik tafsir infiltratif Fāyed tersebut masih terlihat belum tersistematisasi dengan jelas, di samping belum memperlihatkan kebaruan metodologis, kecuali hanya dalam aspek gagasan dan terminologis. Mengenai sumber penafsiran, jauh sebelum Fāyed sejatinya secara eksplisit ulama semacam al-Zamakhsyarī, al-Zarkasyī, al-Suyūṭī, dan al-Zarqānī juga telah menawarkan gagasan autentisitas sumber, tentu dengan istilah yang berbeda. Tentang objek kritisisme kurang lebih juga sama. Sebab secara prinsip dan aplikatif, Imam al-Ghazālī, Ibn Taymīyah, Ḥusayn al-Żahabī dan Abū Syahbah juga pernah melakukan kritik terhadap model penafsiran sektarian seperti yang dilakukan Fāyed,

tentu dengan terminologi dan cara kerja yang sedikit berbeda.

Melihat kenyataan ini, maka ide kritis Fāyed dan tawaran metodologi kritik tafsir para pendahulu yang mengendap sekian abad lamanya dalam literatur-literatur klasik, harus diketengahkan kembali dengan cara merestrukturisasi dan merekonstrusinya. Tentu dengan pisau analisis, pendekatan, dan pembacaan modern yang segar. Pada buku selanjutnya, penulis akan menjawab kesenjangan akademik di atas.



DAFTAR PUSTAKA

'Abd ak-Raḥmān ibn Ḥasan Ḥabannakah, *al-'Aqīdah al-Islāmīyah* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1422 H)

'Abd al-Ghafūr Maḥmūd Muṣṭafā Ja'far, *al-Aṣīl wa al-Dakhīl fi Tafsīr al-Qur'ān wa Ta'wīlih: Riwāyah wa Dirāyah* (Kairo: Universitas Al-Azhar, 1995).

'Abd al-Ghafur Mahmud Muṣṭafā Ja'far, *al-Aṣīl wa al-Dakhīl fi Tafsīr al-Qur'ān wa Ta'wīlih: Riwāyah wa Dirāyah,* (Kairo: Universitas Al-Azhar, 1995)

'Abd al-Ḥaq ibn Ghālib ibn 'Aṭīyah, *Muqaddimatān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Maktabah al-Khanjī, 1972).

'Abd al-Qāhir al-Baghdādī (w.429 H), *al-Farq bayn al-Firaq* (Kairo: Maktabah Ṣabīḥ, t.th.).

'Abd al-Wahhāb 'Abd al-Wahhāb Fāyed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Maṭba'ah al-Ḥaḍārah al-'Arabīyah, 1980.

'Abdullāh al-Syamandī 'Abdullāh al-'Awārī, *Dirāsāt fī al-Tanbīh 'ala Mā fī al-Tafsīr min al-Dakhīl wa al-Isrā'īlīyāt* (Kairo: Universitas Al-Azhar, 1997).

"Abd al-Wahhāb Fāyed" dalam *Mu'jam al-Bābaṭīn li Syu'arā' al-'Arabiyah fi al-Qarnayn al-Tasi' al-'Asyar wa al-'Isyrīn*, http: //www.almoajam.org/poet_details.php?id=4548 (diakses pada tanggal 15 Januari 2012).

Abdulla Galadari, "The Role of Intertextual Polysemy in Qur'anic Exegesis", *International Journal on Quranic Research (IJQR)*, Vol. 3, No. 4, June 2013.

Abū al-Faḍl Muḥammad ibn Makram ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, ditahqiq oleh 'Abdullāh 'Alī al-Kabīr, dkk., (Kairo: Dār al-Ma'ārif).

Abū al-Faḍl Zayn al-Dīn 'Abd al-Raḥīm ibn al-Ḥusayn al -'Irāqī, *al-Mughnī 'an Haml al-Asfār fī al-Asfār fi Takhrīj Mā fī al-Iḥyā' min al-Akhbār* (Bayrūt: Dār Ibn Ḥazm, 2005).

Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar ibn Muḥammad al-Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf 'an Ḥaqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl* (selanjutnya ditulis *al-Kasysyāf*), (Kairo: Dār al-Kutub, t.th.).

Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Iḥya' 'Ulūm al-Dīn* (Kairo: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalibī, t.th.).

Abū Muḥammad Sahl ibn 'Abdullāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm li al-Tustarī*, di-*taḥqīq* Ṭāhā 'Abd al-Ra'ūf Sa'd, (Kairo: Dār al-Ḥaram li al-Turāṡ, 2004).

Abudin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: PT. Raja Grafindo, 2011).

Adnin Armas, *Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam Liberal: Dialog interaktif dengan Aktifis Jaringan Islam Liberal* (Jakarta: Gema Insani, 2003).

Aḥmad ibn 'Alī ibn Ḥajar al-'Asqallānī, *Hadyu al-Sārī, Muqaddimah Fatḥ al-Bārī bi Syarḥ al-Bukhārī* (Kairo: Maktabah al-Salafīyah, t.th.).

Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Alī al-Fayyūmī, *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Syarḥ al-Kabīr* (Kairo: al-Maktabah al-'Ilmīyah, 2000).

Al-Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzīl* (Kairo: Dār al-Turaṡ al -'Arabī, 2000).

al-Ghazālī, *Faḍāiḥ al-Bāṭinīyah* (Kairo: Makatabah al-Nūr, t.th.).

al-Ghazālī, *Misykāt al-Anwār* (Kairo: Maktabah al-Jundī, t.th.).

al-Rāghib al-Aṣfihānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān* (Libanon: Dār al-Ma'rifah, t.th.).

al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣul al-Syarī'ah* (Kairo: Makatabah Wahbah, 2010

al-Suyuṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Manār, 1999).

Amīn al-Khūlī, *al-Tafsīr: Ma'ālim Ḥayātihi Manhajuhu al-Yawma* (Kairo: Dār al-Ma'rifah, 1962

Amin Islaḥi, *Tadabbur al-Qur'ān*, Vol. II, Taj Company, Turkman Gate Delhi, 1997.

Andrew Rippin, "Tafsir" dalam Mircea Eliade (ed), *The Encyclopedia of Religion* (New York-London: MacMillan Publishing Company, 1987).

Asep Hermawan, *Penelitian Bisnis-Paradigma Kuantitatif* (Jakarta: PT. Grasindo, t.th.).

Ayesha S. Chaudhry, "I Wanted One Thing and God Wanted Another: The Dilemma of the Prophetic Example and the Qur'anic Injunction on Wife-Beating," *Journal of Religious Ethics*, Vol. 39, No. 3, 2011.

Bambang Dwiloka dan Riana, *Teknik Menulis Karya ilmiah* (Jakarta: PT. Asdi Mahasatya, 2005).

Basyīr al-Dīn Maḥmūd, *al-Tafsīr al-Ṣaghīr*, edisi Indonesia, *Al-Qur'an dengan Terjemahan dan Tafsir Singkat*, dengan Restu Hadrat Mirza Tahir Ahmad, Khalifatul Masih IV, Edisi II, (Jakarta: Dewan Naskah Jemaat Ahmadiyah Indonesia, 1987).

Bustami Mohamed Khir, "The Qur'an and Science: The Debate on the Validity of Scientific Interpretations", *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 2, No. 2, 2000.

Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm* (Leiden: E.J. Brill, 1996).

Christian Julien Robin, "South Arabia, Religions in Pre-Islamic," *Encyclopedia of the Qur'an*, Jane Dammen McAuliffe (*ed.*), (Leiden: Brill, 2002).

Dale F. Eickelman (*ed.*), *The Qur'an, Morality and Critical Reason* (Leiden: Brill, 2009).

Djudju Sudjana, *Dasar-Dasar Metode Penelitan Sosial dan Pendidikan* (Jakarta: Pascasarjana UPI, 2007).

F.V. Winnett Alsoi, "The Daughters of Allah," in *The Moslem World*, Vol. XXX, 1940.

G.H.A. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussion in Modern Egypt* (Leiden: E.J. Brill, 1969).

G.W. Bowersock, "an Arabian Trinity," *The Harvard Theological Review* (1986)

Gordon Newby, "Tafsir Isra'iliyat", *Journal of the American Academy of Religion*, Thematic Issue S 4/74, 1979.

Ḥasan Ḥanafi, *Islam in the Modern World: Religion, Ideology and Development* (Kairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1995).

Ḥusayn Muḥammad Ibrāhīm Muhammad 'Umar, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, (Kairo: Universitas Al-Azhar, 2005)

Hamid Algar, "Q.21: 78-9 A Qur'anic Basis for Ijtihad ?", *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. IV, No. 2, 2002.

Harian *al-Akhbār* (Kairo: 1 Oktober 1999)

Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature From the Formative Period*, (Surrey: Curzon, 2000)

Humphrey J. Fisher, "The Ahmadiyah Movement: A History and Perspective by Spencer Lavan", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 39, No. 2, University of London, 1976.

Ibn 'Alawī al-Ḥaddād, "Khuż Mā Ṣafā wa Da' al-Kadr", *Adab 'Arabī*, diakses dari http: //ara.bi/poetry/poet/279 pada tanggal 20 Februari 2014, jam 16.00 WIB.

Ibn 'Aṭīyah, *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz* (Rabaṭ: Maktabah al-Īmān, 1998)

Ibn al-Aśīr, *al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīś wa al-Aśar* (Bayrūt: al-Maktabah al-'Ilmīyah, 1979)

Ibn al-Jawzī, *Talbīs Iblīs* (Kairo: Dār al-Manār, 1998).

Ibn al-Qayyim al-Jawzī, *Talbīs Iblīs* (Iskandariyah: Dār ibn Khaldūn, t.th.)

Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *al-Durar al-Kāminah fī A'yān al-Mi'ah al-Śāminah* (Kairo: Maṭba'ah al-Madanī, 1387 H).

Ibn Kaśīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah* (Kairo: Dār al-Manār, 1999).

Ibn Khaldūn, *Muqaddimah ibn Khaldūn* (Kairo: Dār Iḥya' al-Turaś al-'Arabī, 2002).

Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Bayrūt: Dār Ṣādir, 1956).

Ibn Mujāhid, *al-Sab'ah fī al-Qirā'āt* (di-*taḥqīq* oleh Syawqī Ḍayf), (Kairo: Dār al-Kutub, 1999).

Ibn Qutaybah, *Ta'wīl Musykil al-Qur'ān* (di-*taḥqīq* Aḥmad Ṣaqr), (Kairo: Maktabah al-Turaṡ, t.th.)

Ibn Taymīyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, 78; Ibn Kaṡīr, *Tafsir al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Kairo: Dār al-Turāṡ, 2000)

Ibrāhīm 'Abd al-Raḥmān Muḥammad Khalīfah, *al-Dakhīl fī al-Tafsīr* (Kairo: Universitas Al-Azhar, 1996).

Ibrāhīm Muṣṭafā, *et.all.*, *al-Mu'jam al-Wasīṭ* (Istanbul: Dār al-Da'wah, 1990).

Ibrahīm Abd al-Raḥmān Muḥammad Khalīfah, *al-Dakhīl fī al-Tafsīr*, (Kairo: Universitas Al-Azhar, 1996)

Ibrahim Syuaib Z., *Realitas al-Dakhil dalam Al-Qur'an dan Tafsirnya Departemen Agama RI Edisi 2004* (Disertasi SPs UIN Jakarta tahun 2007, tidak diterbitkan).

Ida Bagus Mantra, *Filsafat Penelitian dan Metode Penelitian Sosial* (Jakarta: Pustaka Pelajar, 2004)

Iḥsān Ilāhī Ẓahīr, *al-Qadyānīyah*; *Dirāsāt wa Taḥlīl* (Lāhūr: Idārah Tarjumān al-Sunnah, t.th.).

Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Qur'an Menurut Hasan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002).

Imam Aḥmad ibn Hanbal, *Musnad Aḥmad*, di-*taḥqīq* oleh Syu'ayb al-Arna'ūṭ dkk., (Kairo: Maktabah al-Risālah, 2001).

Imam Aḥmad, *Musnad Aḥmad* (Bayrut: Dār Ṣādir, t.th.).

Ismail Albayrak, "Re-evaluating the Notion of Isra'iliyat" *Journal of Ilahiyat Dergisi, Vol. XIII-XIV 2001*, (Dalhi: Ilāhīyāt University, Faculty of Tafsir).

Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī* (Kairo: Dār al-Manār, 2000).

Jamāl Muṣṭafa 'Abd al-Ḥamīd 'Abd al-Wahhāb al-Najjār, *Uṣūl al-Dakhīl fī Tafsīr Āyi al-Tanzīl* (Kairo: Universitas Al-Azhar, 2009).

John C. Oliga, "Conception of Ideology: An Exegesis and Critique," *Journal of Systems Practice*, Vol. 4, No. 2, 1991

John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia* (Jakarta: PT. Gramedia, 1997).

Jonathan Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World* (Oxford: Oneworld Publications, 2009).

Khaled Abou el-Faḍl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (England: Oneworld, 2003).

Khoiruddin Nasution, *Pengantar Studi Islam* (Yogyakarta: Academia, 2010).

Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat* (terj.) Soejono Soemargono, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1986).

M. Bakr Ismā'īl, *Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Manār, 1991).

M.J. Kister, "Ḥaddithū 'an Banī Isrā'īla wa-lā Ḥaraja: A Study of an Early Tradition", *Israel Oriental Studies*, No. 2, 1972.

M.J. Kister, "Legend in Tafsir and Hadith Literature: Creation of Adam and Related Stories" dalam Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an* (Oxford: Clarendon Press, 1988).

Mālik ibn Ānas, *al-Muwaṭṭa'* di*taḤqīq* Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, (Kairo: Musṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1985).

Mahdi Rizq Allāh Aḥmad, *al-Sīrah al-Nabawīyah fī Ḍaw' al-Maṣādir al-Aṣlīyah: Dirāsah Taḥlīlīyah* (Riyaḍ: Universitas Malik Sa'ūd, 1992).

Mahmoud Ayoub, *The Qur'an and Its Interpreters* (Albany: State University of New York Press, 1984).

Majd al-Dīn Muḥammad ibn Ya'qūb ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn 'Umar al-Syayrāzī al-Fayrūz Ābādī, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ wa al-Qābūs al-Wasīṭ al-Jāmi' li Mā Żahaba min Kālām al-'Arab Syamāmīṭ* (Bayrūt: Mu'assasah al-Risālah, 1407 H).

Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṡ fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Bayrūt: Mu'assasah al-Risālah, 1983)

Moh. Nazir, *Metode Penelitian* (Bogor: Ghalia Indonesia, 2005).

Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 2003).

Muaddab Sayyid Rida, "al-Dhahabī And Imamiyya Interpretations," *Journal Of Islamic Studies*, No. 74, 2007.

Muḥammad 'Alī al-Sāyis, *Nasy'ah al-Fiqh al-Ijtihādī wa Aṭwāruh* (Kairo: Majma' al-Buḥūś al-Islāmīyah, 1970).

Muḥammad Abū Syahbah, *A'lām al-Muḥaddiśīn* (Kairo: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1962).

Muḥammad Abū Zahw, *al-Ḥadīś wa al-Muḥaddiśūn* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1958).

Muḥammad Aḥmad al-Dālī, *Masā'il Nāfi' ibn al-Azraq 'an 'Abd Allah ibn 'Abbās* (Damaskus: al-Jaffān wa al-Jābī li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr, 1993).

Muḥammad Aḥmad Muṣṭafā Aḥmad Abū Zahrah, *al-Mu'jizah al-Kubrā: al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Fikr al -'Arabī, 1970).

Muḥammad al-Khaḍir Ḥusayn, *al-Qadyānīyah* (Kairo: al-Maktabah al-Salafīyah, 1932).

Muḥammad Ḥusayn al-Żahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* (Kairo: Dār al-Kutub wa al-Hadīś, 1976).

Muḥammad Husayn al-Żahabī, *al-Isrā'īlīyāt fi al-Tafsīr wa al-Ḥadīś* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1986).

Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad al-Syawkānī, *al-Fawā'id al-Majmū'ah fī al-Ahādīś al-Mawḍū'ah* (Bayrūt: Dār Ṣādir, t.th.).

Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī (selanjutnya ditulis al-Qurṭubī), *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*

wa al-Mubayyin li Mā Taḍammana min al-Sunnah wa Aḥkām al-Furqān, (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, 1964).

Muḥammad Su'ād Jalāl, *al-Sunnah wa 'Amaluhā fī Iṡbāt al-Aḥkām al-Syar'īyah* (Kairo: Maṭba'at al-Azhar, t.th.).

Muḥammad Su'ād Jalāl, *al-Bayān wa al-Naskh fī Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Maktabah al-Nahḍah, t.th.).

Muhammad al-Bahy, *al-Fikr al-Islāmī al-Ḥadīṡ wa Ṣilatuh bi al-Isti'mār al-Gharbī* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1964).

Muhammad Muṣṭafa Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature* (Indiana: American Trust Publications, 1977)

Muhammad Ramzi, *al-Qāmūs al-Jughrafī li al-Bilād al-Maṣrīyah* (Kairo: al-Hai'ah al-Maṣrīyah li al-Kitāb, 1994)

Muhammad Saad Siddiqui, "Tafsir in the Age of Sahabah: Methodologies and Salient Features," *Journal al-Qalam*, December 2013.

Muhammad Syafi'i Antonio, *Muhammad SAW: The Super Manager, The Super Leader* (Jakarta: Tazkia Publishing, 2007)

Muhammad Zubayr Siddiqi, *Hadith Literature: Its Origin, Development & Special Features* (Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 1993)

Mukayat D. Brotowidjoyo, *Penulisan Karangan Ilmiah* (Jakarta: Akademika Pressindo, 1985)

Muṣṭafā al-Ṭayr al-Ḥadīdī, *al-Bābīyah wa al-Baha'īyah fī al-Mīzān* (Kairo: Majma' al-Buhuś al-Islamīyah, t.th.).

Muṣṭafā Muḥammad Sulaymān, *al-Nāsikh fī al-Qur'an al-Karīm* (Kairo: Maktabah al-Amānah, 1991)

Nana Sudjanan dan Ibrahim, *Penelitian dan Penilaian Pendidikan* (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2004)

Nawir Yuslem, *Ulumul Qur'an* (Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2011).

Nu'mān ibn Muḥammad al-Tamīmī, *Da'āim al-Islām* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th.)

Nu'mān ibn Muḥammad al-Tamīmī, *Ta'wīl al-Da'āim* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th.).

Olivier Carre, *Mysticism and Politics: A Critical Reading of Fī Ẓilāl al-Qur'ān by Sayyid Quṭb (1906-1966)*, Terj. Carol Artigues dan direvisi W. Shepard, (Boston 2003).

Pusat Sensus Penduduk Mesir (al-Jihaz al-Masri al-Markazi li al-Iḥṣā'), *al-Bayānāt al-Sukkānīyah li Madīnah aw Qaryah Ḥasba Taqdīrāt al-Sukkān 2006.*

Ramzī Na'na'a, *al-Isrā'īlīyāt wa Aśaruhā fī Kutub al-Tafsīr* (Bayrūt: Dār al-Qalam, 1970).

Rofiatul Ana, *Perbandingan Pemikiran Hasan al-Banna dan Sayyid Quṭb tentang Penerapan Syariat Islam,* (Skripsi UIN Surabaya tahun 2009, tidak diterbitkan).

Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *Mabāḥiṡ fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Bayrūt: Dār al -'Ilm li al-Malāyīn, 1977).

Syihāb al-Dīn Abū 'Abdillah Yāqūt ibn 'Abdillah al-Ḥamawī, *Mu'jam al-Buldān* (Kairo: Maṭba'ah al-Sa'ādah, 1906)

Syihāb al-Dīn al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Maṡānī* (Kairo: Dār al-Manār, 2000).

Steven J. Friesen, *The Wrong Erastus: Ideology, Archaeology, and Exegesis* (Leiden: Brill, 2010).

Sulaymān ibn 'Abd al-Qawī ibn al-Karīm al-Ṭūfī al-ṢarṢarī al-Baghdādī—biasa dikenal Najm al-Dīn al-Ṭūfī—, *al-Iksīr fī 'Ilm al-Tafsīr,* di-taḥqīq 'Abd al-Qādir Ḥusayn, (Kairo: Maktabah al-Ādāb, 1977).

Sumadi Suryabrata, *Metodologi Penelitian* (Yogyakarta: Raja Gravindo Persada, 2003).

Thameem Ushama, *Issues in the Study of the Qur'an* (Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 2002).

Thameem Ushama, *Methodologies of the Qur'anic Exegesis* (Kuala Lumpur: A.S. Noordin, 1995)

Thameem Ushama, *Sciences of the Qur'an: An Analytical Study* (Kuala Lumpur: International Islamic University Cooperative Society, 1998)

Tim Penulis, *'Ālam al-Ghayb wa al-Syahādah* (Tehran: Markaz al-Nūn-Jam'īyah al-Ma'ārif wa al-Ṡaqāfah, 2012)

Tim Penulis, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008).

Tim Penyusun, *Mukadimah Al-Qur'an dan Tafsirnya* (Jakarta: Departemen Agama RI, 2008).

Walī Allāh al-Dahlawī, *al-Fawz al-Kabīr fī Uṣūl al-Tafsīr* (Damaskus: Dār al-Ghawṡānī li al-Dirāsāt al-Qur'ānīyah, 2008).

Wibowo Wahyu, *Manajemen Bahasa Pengorganisasian Karangan Pragmatik dalam Bahasa Indonesia untuk Mahasiswa dan Praktisi Bisnis* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2001).

Yaḥyā ibn Ḥamzah al-'Alawī, *Misykāt al-Anwār al-Hādimah li Qawā'id al-Bāṭinīyah al-Asyrār* (Kairo: Maktabah Muṣṭafā al-Ḥalabi, t.th.).

INDEKS

'Abd al-Malik ibn 'Abd al-'Aziz ibn Jurayj, 137
'Abdullāh Darrāz, 99
'Abdullah ibn 'Abbās, 101, 103, 107
'Abdullāh ibn Mas'ūd, 89
'Abdullāh ibn Saba' al-Yahūdī, 137
'Abdullāh ibn Ummi Maktūm, 95–6
'Abdullah ibn Zubayr, 101
Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī, 89, 176
Abū al-'Āliyah al-Rayyāḥī, 107
Abū al-Qāsim al-Qusyayrī, 165
Abū 'Amr al-Hamadānī al-Sya'bī, 108
Abū Bakar, 63, 96, 100–1
Abū Mūsā al-Asy'arī, 101
Abū Zahrah, 105–6, 113, 204
Ad-Dakhīl, 5–7, 13, 47
Ahli Kitab, 54, 56–9, 62, 106, 108, 110, 131–7
Aḥmad ibn Ibrāhīm al-Ṡa'labī, 143
Aḥmadīyah, 60–1
Al-'Arḍ wa al-taqyīm, 23
Al-'Arḍ wa an-naqd, 23
Al-Aṣīl, 38, 46–50
Al-Dakhīl, 1, 3–7, 13, 15–29, 35–6, 38–9, 41–3, 46–63, 65–6, 68–71, 73, 75–84, 86, 90–5, 98, 100, 103, 108–9, 113–4, 118, 120, 122–3, 125, 130–1, 133, 135–7, 139, 144, 146, 149, 151, 153, 155, 157–61, 163, 165, 168,

171–2, 176–7, 179–82, 185, 187–93, 195–6, 199, 201–2
Al-Ghazalī, 34, 168, 175
Al-Ḥusayn ibn Mas'ūd al-Baghawī, 144
'Alī ibn Abī Ṭālib, 63, 70, 101–2, 151, 183
'Alī ibn Muḥammad al-Baghdādī, 144
Al-jarḥ wa al-ta'dīl, 152
Al-Junayd al-Baghdādī, 179
Al-Kalimah al-dakhīlah, 51
Al-Maghāzī, 145–6
Al-Malāḥim, 145–6
'Alqamah ibn Qays, 108
Al-Rāghib al-Aṣfihānī, 34, 50, 197
Al-Tafsīr bi al-ra'y al-maḥmūd, 124
Al-Tafsīr bi al-ra'y al-mażmūm, 124
Al-Zamakhsyarī, 30, 67–8, 71, 75, 142, 144, 147, 149–50, 154–6, 158, 161, 163–5, 167, 193, 196
Aṣālat al-maṣdar, 46
'Aṭā' ibn Abī Rabaḥ al-Makkī, 107

Bābīyah, 28, 33, 39, 60, 75, 181–2, 206
Bahā'īyah, 20, 22, 39, 60, 78, 181–2, 185, 187, 193
Basyīr al-Dīn Maḥmūd, 60–1, 198
Bāṭinīyah, 19, 22, 28, 32, 75, 77–8, 167–71, 176, 183, 193, 197, 208
Bāṭīnīyah, 39, 53, 169, 190
Bayān al-mujmal, 82, 93
Bayān al-naskh, 94
Bayān al-ta'kīd, 94
Burhān al-Dīn al-Biqa'ī, 138

Dinasti 'Abbasīyah, 62
Dinasti Umayah, 62–3

Faḍā'il al-suwar, 150
Fayrūz Ābādī, 48, 203

Gharānīq, 65, 132

Hadis ḍa'īf, 23, 76
Hadis mauḍū', 22, 62, 75–6, 145, 193
Ḥasan al-Banna, 40
Ḥasan Ḥanafi, 45, 199
Hermeneutika negosiasi, 45

Ibn 'Aṭīyah, 16, 30, 68, 103, 115, 200
Ibn 'Aṭīyah al-Andalusī, 68
Ibn Jarīr al-Ṭabarī, 143

Ibn Kaśīr, 30–1, 33, 71, 74, 96, 98–9, 142, 144, 150–1, 200–1
Ibn Manẓūr, 34, 50, 145, 200
Ibn Taymīyah, 30, 33, 63, 71, 81, 89–90, 99, 103, 107–11, 125–6, 138–9, 146–7, 151, 193, 201
Ibrahīm al-Nakha'ī, 108
Ikhwanul Muslimin, 15, 40
'Ikrimah maula Ibn 'Abbās, 107
Iqrār, 99
Isrā'īlīyāt, 5, 19, 22–5, 30, 38–9, 58–9, 61, 75–6, 78, 105–6, 108–10, 131–40, 142–4, 193, 196, 199, 202, 204, 206
Istinbāṭ, 120

Jabariyah, 120

Ka'b ibn al-Aḥbār, 137

Mālik ibn Anas, 117
Maymūn ibn Dīṣān, 169
Mirza Ghulam Aḥmad, 60–61, 72, 186–8, 190
Mirza Ḥusayn 'Alī, 181–2, 185
Muḥammad Ḥusayn al-Żahabī, 30, 55, 138–9, 177, 183, 204
Muḥammad ibn Ka'ab al-Quraẓī, 107
Muhammad ibn Sā'ib al-Kalbī, 137
Mujāhid ibn Jabr al-Makhzūmī, 107
Mujma' 'alayh, 112, 128
Mukhtalaf fīh, 105, 112, 128
Muktazilah, 59, 71, 120, 154–6, 162–3
Muqātil ibn Sulaymān, 110, 137, 146
Murji'ah, 120

Najm al-Dīn al-Ṭufī, 108
Naskh, 84, 94, 99, 128
Nu'mān ibn Muḥammad al-Tamīmī, 171–3, 206

Qadariyah, 120
Qadyānīyah, 20, 22, 28, 33, 39, 73, 75, 78, 182, 186–7, 189–90, 193, 201, 204
Qirā'ah ṣaḥiḥah, 162, 166
Qirā'āt, 86, 128, 162

Sa'īd ibn Jubayr, 107
Sayyid Quṭb, 40–1, 44, 206
Ṣūfī 'amalī, 176
Ṣūfī naẓarī, 176
Syafaat, 67, 156–7

Syi'ah, 63, 70, 120, 148, 151, 167
Syihāb al-Dīn al-Alūsī, 68, 122, 207

Tafṣīl al-mūjaz, 82
Tafsir bi al-ra'y, 49, 59–60, 120, 123–7
Tafsir esoteris, 77
Tafsir sektarian, 25, 109, 191
Takhṣīṣ al-'ām, 83, 94
Takwil, 19, 22, 91, 103, 121, 173
Tanawwu', 101, 109
Taqyīd al-muṭlaq, 83, 93
Tauḍiḥ al-musykil, 94

Ubay ibn Ka'b, 101, 107
'Ulūm al-ḥadīś, 29
'Ulūm al-Qur'ān, 16, 29–30, 82, 84–6, 90–1, 94, 101, 103, 105, 111, 116–7, 137, 146, 157, 167, 175, 195, 197, 202–3, 207
'Umar ibn al-Khaṭṭab, 63
'Uśmān ibn 'Affān, 27, 63, 89, 100–1

Wahb ibn Munabbih, 137

Zayd ibn Aslam, 107
Zayd ibn Śābit, 101
Zaynab bint Jaḥsy, 149

TENTANG PENULIS

Dr. Muhammad Ulinnuha, Lc, M.A. lahir di Lamongan 13 Juli 1982. Setelah menempuh pendidikan dasar dan menengah di Madrasah Miftahul Ulum di kampung halamannya, Solokuro Lamongan, dan MAK PP. Tarbiyatut Tholabah, Kranji Paciran Lamongan, ia melanjutkan studi di LIPIA Jakarta (2000–2002), sebelum akhirnya mendapatkan beasiswa studi S-1 ke Universitas Al-Azhar Kairo (2002–2006). Di negeri seribu menara inilah ia berhasil mereguk kearifan, keteladanan, dan

kedalaman ilmu para ulamanya, khususnya bidang Tafsir dan 'Ulumul Qur'an.

Sepanjang 2006–2008, ia menyelesaikan S2 di Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta dan 2010–2015 menamatkan S3 di Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dengan konsenterasi Tafsir Hadis.

Selain menjalani pendidikan formal, M. Ulinnuha juga belajar ilmu-ilmu agama di Pesantren Tarbiyatut Tholabah Kranji Lamongan di bawah bimbingan langsung guru spiritual (alm) KH. Moh. Baqir Adelan. Pada 2010, ia juga mengikuti Pendidikan Kader Mufasir (PKM) V di Pusat Studi Al-Qur'an (PSQ) Jakarta di bawah asuhan Prof. M. Quraish Shihab, dan dewan pakar lainnya. Tahun 2011 mengikuti Academic Recharging Dosen PTAI se-Indonesia di Universitas Al-Azhar Kairo; mengikuti Short Course Peningkatan Mutu Dosen PTAI di UIN Jakarta (2012); mengikuti pelatihan Pengelolaan Jurnal Terakreditasi yang diselenggarakan Diktis Kemenag RI; mengikuti Pelatihan Manajemen Perhakiman MTQ di IIQ Jakarta (2014–2015).

Pernah menjabat sebagai Asisten Direktur Pascasarjana UNUSIA Jakarta (2014–2018). Saat ini, selain menjalankan amanat sebagai Dekan Fak.

Ushuluddin dan Dakwah Institut Ilmu Al-Qur'an Jakarta, ia pun aktif mengajar di Pusat Studi Al-Qur'an, IIQ Jakarta, UNUSIA Jakarta, dan beberapa perguruan tinggi dan majelis ilmu lainnya.

Selain mengajar, peraih Juara 1 cabang Menulis Makalah Al-Qur'an (MMQ) pada ajang MTQ Nasional ke-24 tahun 2012 di Ambon ini juga aktif mengikuti seminar, nasional maupun internasional, sebagai peserta maupun pembicara. Ia juga terlibat di berbagai organisasi keilmuan di lingkungan kampus dan organisasi sosial-keagamaan, seperti MUI dan NU.

Sekum Jam'iyah Qurro' wal Huffazh (JQH) ini juga kerap meneliti, menulis artikel di berbagai media dan jurnal ilmiah, mengedit, menerjemahkan dan menulis buku. Di antara bukunya yang sudah terbit: *Pendidikan Kedewasaan Beragama* (2009); *Metode Tahfizh CETAK* (2009); *Bahasa Politik Al-Qur'an* (2012); *Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsir Al-Qur'an* (2015),

إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون
جمعية القراء والحفاظ نهضة العلماء

UNUSIA

UNIVERSITAS NAHDLATUL ULAMA
INDONESIA

Buku istimewa dan sangat bermanfaat.

—Dr. KH. M. Afifuddin Dimyathi

Sangat penting dibaca para peminat studi Quran dan Tafsir untuk memperkaya wawasan dan membekali salah satu metode kritik sumber.

—Dr. H. Abdul Mustaqim

Dalam menafsirkan Al-Qur'an, seorang mufasir kerap tersandera oleh pra-pemahaman dan latar keilmuan serta ideologinya. Akibatnya, ia tidak mampu "membunyikan" Al-Qur'an secara objektif. Ketika objektivitas penafsiran tergadaikan, hasil penafsirannya pun jauh panggang dari api. Al-Qur'an tak lagi dapat "berbicara" tentang dirinya, tapi justru kian menjauh dari pesan-pesan universalnya.

Keadaan itu kian memprihatinkan ketika di dalam kitab-kitab tafsir ditemukan sejumlah sumber data penafsiran yang tidak dapat dipertanggungjawabkan keabsahannya, semacam riwayat isra'iliyat, hadis palsu, dan pendapat para pendahulu yang tak jelas asal-usulnya. Inilah yang disebut *ad-dakhîl fi at-tafsîr* (infiltrasi penafsiran).

Singkatnya, *ad-dakhîl* dapat dipahami sebagai data yang tidak ada sangkut pautnya dengan tafsir Al-Qur'an, hanya saja dimasukkan—sengaja atau tidak—ke dalam kitab tafsir sehingga pembaca (terutama awam) menganggap data itu sebagai bagian dari tafsir Al-Qur'an, padahal sejatinya tidak.

Lalu bagaimana cara mengetahui adanya *ad-dakhîl* dalam tafsir yang kita baca? Apa saja yang bisa dikategorikan *ad-dakhîl* dalam tafsir? Bagaimana langkah-langkah aplikatif untuk membedah *ad-dakhîl*? Buku ini hadir untuk menjawabnya.

Salah satu kajian pertama yang memperkenalkan metode kritik tafsir *al-dākhil* di Indonesia. Belum banyak disentuh pengkaji tafsir dalam menganalisis karya tafsir Indonesia.

—Dr. Jajang A. Rohmana

Qaf
asyik dan mendidik
qafmedia.co
Qaf Media
@QAFrenz
@QAFrenz

IIQ Press
Serving Quran Lovers

AGAMA ISLAM
ISBN: 978-602-5547-39-3
9 786025 547393
Harga P. Jawa Rp50.000